

OMAGGIO DELL'EDITORE

JOSIAH ROYCE

Professore di Storia della Filosofia
nell'*Harvard University* di Cambridge (Massachusetts)

Pa-II-268

LO SPIRITO
DELLA
FILOSOFIA MODERNA

(SAGGIO IN FORMA DI CONFERENZE)

PARTE SECONDA
PRIME LINEE D'UN SISTEMA

TRADUZIONE DALL'INGLESE E PREFAZIONE

DI

GIUSEPPE RENSI



BARI
GIUS. LATERZA & FIGLI
TIPOGRAFI-EDITORI-LIBRAI

1910

PROPRIETÀ LETTERARIA
A NORMA DELLE VIGENTI LEGGI

Stampato in Trani, coi tipi della Ditta Tipografica Editrice
Vecchi e C.

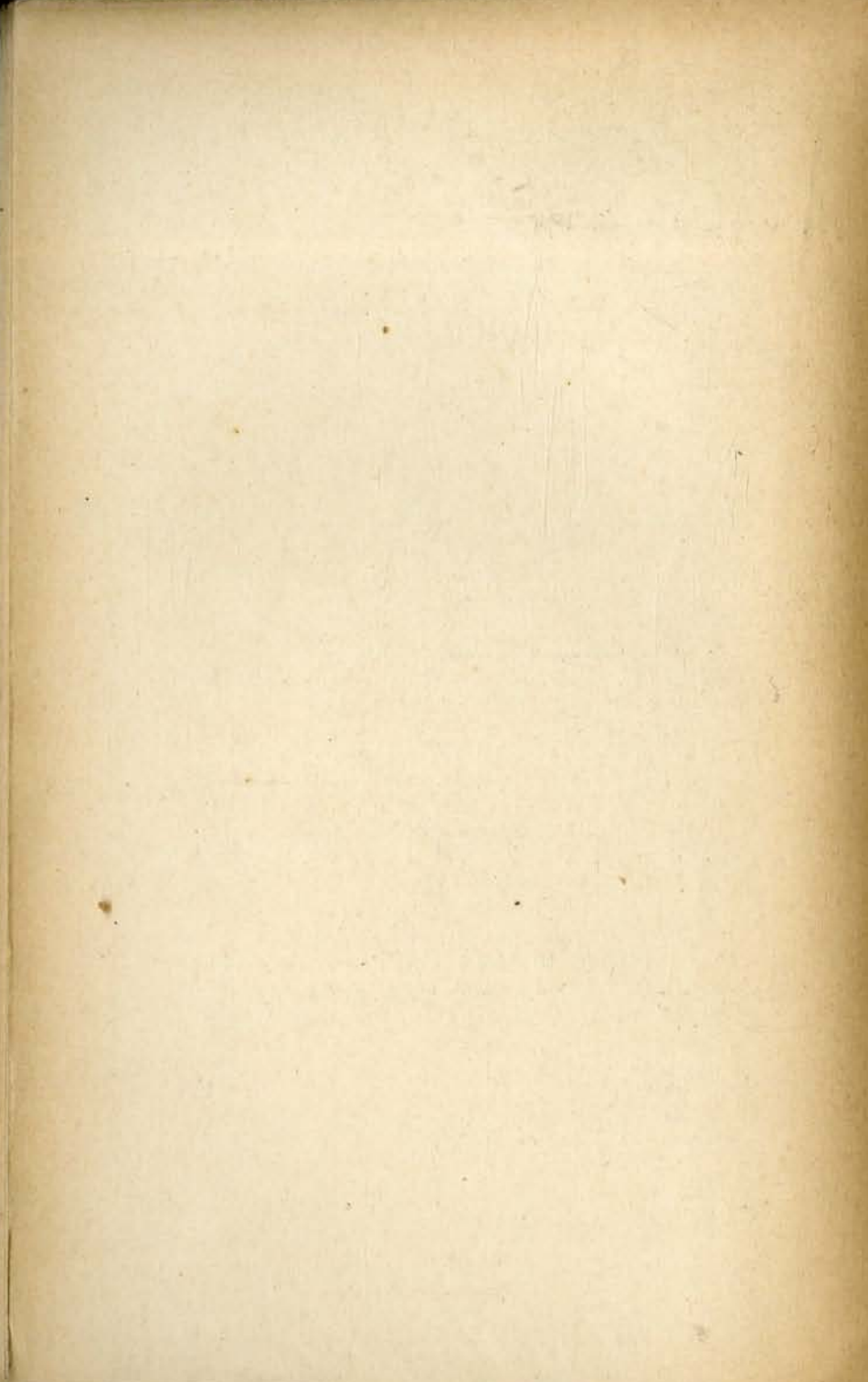
INDICE

Prefazione del traduttore	pag. vii
-------------------------------------	----------

PARTE SECONDA

PRIME LINEE D'UN SISTEMA.

X. Natura ed Evoluzione — Il mondo esterno e i suoi paradossi	» 1
XI. Realtà e Idealismo — Il mondo interiore e il suo significato	» 39
XII. Le Leggi fisiche e la Libertà — Il Mondo della Descrizione e il Mondo della Valuta- zione	» 91
XIII. L'Ottimismo, il Pessimismo e l'Ordine mo- rale	» 158
APPENDICE A. Sommario delle Conferenze . . .	» 203
» B. Sulla Deduzione trascendentale delle Categorie di Kant	» 223
» C. La Teoria hegeliana degli Univer- sali	» 235



PREFAZIONE DEL TRADUTTORE

I

Dopo avere, nella prima parte dell'opera, seguito l'ascendere del pensiero filosofico, lungo la sua ricerca ansiosa e faticosa, verso l'Io onnicomprensivo, verso lo Spirito del Mondo, verso l'Autocoscienza assoluta, mostrando come a posare in questa, e in essa soltanto, il pensiero filosofico fosse spinto con ineluttabile necessità immanente dalle stesse tappe della ricerca; il Royce viene, in questa seconda parte, ad esporre con maggiori particolari la propria dottrina intorno a quello Spirito Assoluto, a cui nella prima non si fa che approdare, e ai rapporti di esso col mondo finito.

Egli comincia col mostrare come l'interpretazione scientifica, che noi diamo dell'universo, è tale che, se se ne tirano tutte le conseguenze, se la si conduce ai suoi estremi confini, si appalesa irriducibilmente viziata da insanabili contraddizioni: così la formula più comprensiva con la quale noi presumiamo dare la spiegazione definitiva del cosmo è quella: consolida-

*L'autoquestione
scientifica
del universo*

condurre a contraddi-

mento della materia, dispersione dell'energia. Ma questa formula ci costringe — quando non si voglia fermarci a metà strada e proibire, quasi per uno scrupolo religioso, al proprio pensiero di avanzare più oltre, o per accidia lasciare andare di progredire più in là — ci costringe, dico, a finire in questo presupposto, che vi fu un momento nel passato in cui le molecole della materia erano separate l'una dall'altra da una distanza infinita e che questa distanza infinita dev'essere realmente esistita per render possibile la distanza finita, l'avvicinamento continuo, la consolidazione incessante, costituente (secondo quella formula) il ritmo costante e la legge fondamentale del cosmo.

Siffatte contraddizioni mostrano l'impossibilità che le nostre spiegazioni scientifiche dell'universo rispondano esattamente a fatti realmente esistenti fuori di noi. Mostrano che il mondo non è quello che sembra. Era l'argomento su cui si fondava l'antico Zenone quando provava che il moto non può esistere e che una freccia scoccata dall'arco, poichè deve passare, cioè sostare, in un numero infinito di parti di spazio, non può mai raggiungere il bersaglio. E i Diogeni antichi e moderni, amanti dei luoghi comuni, i quali rispondono mettendosi a camminare, mostrano nient'altro che la loro incapacità di capire. Perchè Zenone voleva appunto porre in luce che i dati del senso, che le apparenze sensibili, non possono corrispondere ad una verità sostanziale, non possono conside-

rarsi rispecchiare una realtà per sé esistente, se implicano cotali contraddizioni logiche. E mettendosi a camminare, che cosa faceva Diogene? Non faceva altro che riprodurre l'apparenza sensibile, la quale Zenone aveva dimostrato non essere appunto che apparenza, e non poter rispondere, perchè contraddittoria, a una verità reale. Sarebbe come, all'ottico il quale dimostra perchè un bastone immerso nell'acqua pare spezzato senza esserlo, si rispondesse: ma esso è spezzato, *perchè io lo vedo spezzato.*

d'apparenza per
anch'ella esiste

Tutti' altro

Il mondo, adunque, non è ciò che sembra. Che è esso? Noi sappiamo, dall'idealismo di Locke e di Berkeley, che i sapori, gli odori, la luce, i colori, l'oscurità, il romore, il silenzio, non esisterebbero indipendentemente dagli occhi, dalla lingua, dagli orecchi, dal tatto di qualcuno, che tutte quelle qualità appartengono alle nostre idee, che senza di queste il mondo non sarebbe nè colorato, nè sapido, nè freddo, nè caldo, nè luminoso, nè oscuro, nè sonoro, nè silenzioso. Sarà però un qualche cosa di esteriore, che occupa spazio, un insieme di molecole e di onde eterree in movimento? Ma la forma e la grandezza d'una cosa non sono se non l'idea di forma e di grandezza che si è costretti ad avere sotto certe circostanze; le onde eterree non sono se non concezioni ideali che ci si forma per spiegare determinati fatti; lo stesso spazio non è che un ampio sistema di idee che l'esperienza e la mente impongono a tutti gli uomini del pari. Tutta la realtà che noi attri-

le n. sensibili
non sono che idee
(5)

Cos'è
l'idea esteriore?

ideale
forse
grandezza
forma etc. } = idea

vibraz. = onde eterree

Spazio = 2 idee

C'è l'apparenza sensibile. Questa app. sens. è per noi l'ideale 0
che è di r. s.
Dunque abbiamo sempre in mente noi 5 dell'altro (apparenza) (6)
e invece in relazione coll'altro, cioè 5 r. 0
l'ideale è 5 + 0

buiamo al nostro mondo quando ci sforziamo di esprimere che cosa intendiamo per essa, diventa dunque ideale.

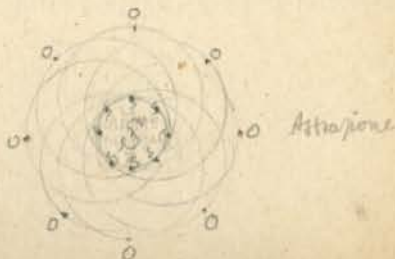
*Tutta la realtà (mondo) è ideale
non dimeno esiste
(18. è per noi l'Q)*

*La realtà ideale
esiste fuori
della nostra mente
è analoga a quella
che esiste nella
mente*

*Quindi c'è una
mente universale
(18. è il sistema)*

Ma questa realtà esteriore alle nostre menti esiste. E se essa è composta di idee, eppure di idee che sono fuori della nostra mente; se noi la troviamo, là, rigida, ferma, non modificabile a nostro capriccio, eppure sappiamo che è costituita di idee; non vuole ciò forse dire che la sua realtà è analoga a quella che possiede rispetto a noi un'idea che ci riguarda esistente nella mente altrui, ad esempio, l'amore o la noncuranza che ha per noi una donna, la stima o il disprezzo che hanno per noi i nostri conoscenti? Non vuol forse dire che la realtà esteriore, che tutto questo mondo esterno, che consta unicamente di idee, ma che pure è fuori di noi, non è che il sistema di idee di qualche mente universale? Poichè la realtà del mondo (colori, odori, sapori, forma, estensione, spazio) essendo composta di idee, non può esistere senza una mente, eppure esiste fuori della nostra mente, non vuol dire che essa esiste in una mente del mondo, come sue idee, e che il mondo non è altro appunto che il complesso di idee di una tale mente?

Ma, si dirà: no; l'unica conclusione sicura a cui possiamo approdare è che non conosciamo se non nostre idee, che non possiamo uscire dalla cerchia di esse, e che il mondo, quale è in sé, è e rimarrà per sempre un' x , un inconoscibile.



Ebbene: quando si dice che il mondo è inconoscibile si viene forse a dire che esso è un problema irrazionale ed assurdo, come ad esempio la quadratura del cerchio? No, certamente. Non si vuol dire sia inconoscibile perchè costituisca alcunchè di illogico, di contraddittorio alla mente. Una volta ammessa l'esistenza del mondo, non si può sottrarsi ad ammettere che l'essenza di esso sia tale da non essere già ripugnante e contraddittoria alla mente in generale, ma da contenere anzi la possibilità, sia pure astratta, di essere da qualche mente, dalla mente in generale, conosciuta e compresa.

*La mente in generale
è un'astrazione*

Ciò vuol dire che una mente la quale conoscesse il mondo reale (sia pure, per noi, secondo l'ipotesi, inconoscibile), vi scoprirebbe delle qualità — odori, suoni, colori, ecc. —, cioè delle esistenze ideali; vi scoprirebbe delle relazioni — uguaglianza, disuguaglianza, ecc. —, cioè oggetti mentali; in una parola, che il mondo era ideale e mentale già prima che venisse conosciuto dalla mente particolare che immaginiamo essere entrata in relazione con esso. E ciò vuol dire insomma che il mondo reale è una mente.

Sia una mente — si ammetterà; però, come si può giungere ad essa e conoscerla, poichè non ci riesce di uscire dal cerchio delle *nostre* idee, di andare al di là di esse, e di arrivare alle idee di quella mente, cioè d'una mente che è fuori di noi?

Ma non vi è alcun bisogno di andar al di là delle nostre idee per giungere alla realtà e co-

noscerla, giacchè la realtà del mondo e noi, siamo in essenza una cosa sola.

Che cosa significa, per verità, il fatto che si cerchi un nome dimenticato e che quando torna alla mente lo si riconosca per quello che si cercava, o l'altro fatto che si possa pensare ad alcunchè che non sia presente alla nostra coscienza del momento; che si creda di conoscere qualche cosa che non ci è dato dall'immediata sensazione dell'istante presente; per esempio, il carattere d'un personaggio della storia antica, o l'aspetto d'un paese sconosciuto?

Può forse la nostra coscienza constatare che all'oggetto o al fatto, come esiste o esistette in realtà, l'idea che ne abbiamo corrisponde veracemente? No, perchè la nostra coscienza è, quasi a dire, parte in causa, essa è l'idea del fatto o dell'oggetto, idea che si tratta di sapere se corrisponda o meno alla realtà, e di questo fatto od oggetto essa non ha alcuna nozione all'infuori dell'idea che si tratta appunto di controllare.

Come possiamo dunque noi ritenerci *sicuri* che il nome ritrovato era quello cercato, o che la nostra conoscenza di un fatto, non presente alla sensazione, è esatta?

Unicamente facendo, inconsapevolmente, appello ad una coscienza più ampia. Ritenendo, cioè, che se quel fatto fosse presente ad una coscienza che racchiudesse tanto la realtà del fatto medesimo, quanto l'idea che noi ci facciamo di esso, questa coscienza potrebbe con-

statare che la nostra idea corrisponde al fatto. Noi veniamo con ciò ad ammettere che la realtà della relazione tra il nostro pensiero e il fatto non avrebbe esistenza se non in quanto constatata, avvertita, afferrata, da una coscienza che abbracciasse e il fatto e il nostro pensiero del fatto; se non come idea di questa coscienza. Dunque di questa relazione tra un oggetto non presente nella nostra sensazione del momento e il nostro pensiero di esso, accade come dei suoni, dei colori, dei sapori, ecc. Come questi, essa è un' *idea*, un' *idea* che, in quanto sia una realtà, deve esistere per qualcuno. Quindi, i vari momenti della nostra coscienza, in quanto si pensano e si riconoscono l'un l'altro; la nostra coscienza e i fatti o gli oggetti, a cui essa pensa, remoti nel tempo e nello spazio — seppure tra quella e questi deve esistere veramente una relazione purchessia — poichè tale relazione non può essere che un'idea in una mente — e poichè essa relazione non è nella mente nostra, dove non esiste che il pensiero del fatto o dell'oggetto, non la *constatazione* della realtà della corrispondenza del pensiero al fatto o all'oggetto —; i vari momenti della nostra coscienza, questa e i fatti lontani a cui essa pensa, diciamo, non possono essere che parti organiche d'un Io supremo il quale trascende infinitamente le nostre coscienze, e le pensa organicamente tutte, ed insieme con esse tutti i fatti e tutti gli oggetti; e che, poichè pensa, è persona. E ogni nostro più piccolo pensiero al di là

S r O
 Pen. v. Fatto
 U v D

(7)

corrispondenza

della sensazione immediata è il riconoscimento di questo Io totale, di questo divino Logos che tutti ne abbraccia.

 Il mondo, adunque, è un mondo di spirito; non del nostro spirito soggettivo, ma d'uno spirito che trascende il nostro e della cui personalità la realtà esterna è il contenuto quale a noi si manifesta.

Ma, più specificatamente, come ci si presenta questo mondo?

I
descrizione
Anzitutto, esso ci si presenta come un « mondo della descrizione »; come il mondo, cioè, non di particolari modi di sentire, ma di fatti che possono essere descritti, che possono venir riprodotti nell'esperienza di chicchessia, che obbediscono a leggi costanti, universali, riconoscibili da chiunque, e in cui impera la più rigida necessità.

II
valutazione
Ma questo è tutto? No, accanto al « mondo della descrizione » vi è un « mondo della valutazione ». Quando si pensa ad un amico, non si pensa alle molecole costituenti il suo corpo, a questo oggetto spaziale, temporale, descrivibile, soggetto a leggi fisse e necessarie; si pensa alla vita interna di lui. E questa vita interna, che non appartiene al mondo della descrizione, è un fatto che esiste per il nostro particolare sentimento, ma che esiste fuori di noi ed è reale. In quanto noi e l'amico comuniciamo spiritualmente insieme e diamo reciprocamente un valore speciale alle nostre vite interiori, siamo membri d'uno stesso mondo di valutazione, par-

tecipiamo ad un unico organismo spirituale. Ma anche nel mondo della descrizione non avviene la stessa cosa? Quando si descrive ad altri un fatto od un'esperienza, non si usa forse un complesso di segni astratti con la convinzione che essi suscitino nell'interlocutore la stessa immagine e la stessa impressione che l'esperienza ha suscitato in noi? E con ciò non si viene a riconoscere che noi tutti partecipiamo a un medesimo organismo spirituale, alla vita spirituale d'un unico *io*? Senza il concetto che tutti gli spiriti stanno insieme in un unico Spirito, non si potrebbe neppure comunicare l'un l'altro e identificare le descrizioni in modo da conoscere che abbiamo la verità in comune. Perchè ciò sia concepibile, bisogna ammettere che noi siamo circonfusi ed immersi nella medesima atmosfera d'un unico Spirito. Il mondo stesso della scienza, adunque (che è il mondo della descrizione più perfetta), presuppone l'unità spirituale, presuppone cioè che i nostri spiriti siano frammenti d'un unico Spirito, ed abbiano in comune la verità, posseggano una verità partecipabile da ognuno di essi, appunto perchè sono parti di un Tutto unico.

Il mondo della valutazione, il mondo di questa spirituale interconnessione, è, adunque, la più profonda realtà, e di esso il mondo delle valutazioni morali, l'universo morale, è l'espressione più netta. Il mondo della descrizione non è che la maniera con cui quello della valutazione apparisce ad un essere finito, le esperienze

della cui coscienza si producono nelle forme del nostro spazio e del nostro tempo. E in questo mondo della valutazione non esistono nè necessità fisica nè causalità naturale. Queste sono categorie che appartengono unicamente alla sua maniera di apparire a noi: al mondo della descrizione. Ma esso — che è insomma il sistema dei pensieri del Logos — è in sè il mondo della libertà. E solo il Logos sa *perchè* questo sistema dei suoi pensieri, considerato sotto le condizioni della nostra esperienza finita, ci appaia come materia in movimento.

Quindi — in primo luogo — le contraddizioni a cui noi diamo di cozzo nel nostro tentativo di spiegare scientificamente l'universo (come quella accennata da principio), sono dovute soltanto al fatto che questo mondo della consolidazione della materia e della dispersione dell'energia, non è una verità definitiva, ma solo l'aspetto descrittivo del sistema valutabile delle cose, l'aspetto descrittivo dell'ordine del Logos incarnato; non è insomma che l'aspetto esteriore e fenomenico della Volontà del Mondo o Autocoscienza Assoluta.

Quindi — in secondo luogo — tanto più ci avviciniamo alla verità del Logos quanto più possiamo interpretare il mondo come processo d'evoluzione. Poichè un processo d'evoluzione non è semplicemente il muoversi della materia da un istante ad un altro; è uno svolgersi che racchiude in sè un significato interiore, come una sequenza sinfonica o lo sviluppo d'un dram-

ma. Esso adunque simboleggia meglio quel mondo di valutazioni e di ideali che costituisce la realtà definitiva. La domanda quindi: che cosa accadrà della vita quando l'energia delle stelle si spegnerà? ci appare ora senza senso; poichè il cosmo non è che la vita del Logos; poichè la natura non è che l'aspetto esteriore che assume per noi questa vita: — la natura che chiamiamo « morta » è soltanto troppo remota da noi per darci un'impressione valutabile della vita del Logos; quella che chiamiamo « viva » rappresenta soltanto il fatto dell'entrare dei prodotti della natura nella sfera della nostra conoscenza valutativa. L'« origine della vita » non è che un nostro giudizio soggettivo: ciò che noi chiamiamo « vita » apparì sul nostro globo quando certi prodotti dell'aspetto esteriore del Logos (cioè, certi prodotti della natura) furono tali da potere, per la loro maggiore vicinanza e affinità con noi, essere oggetto d'un nostro giudizio valutativo. Ma sempre vi fu e vi sarà vita, appunto perchè, la natura — appaia a noi « morta » o « viva » — non è altro che la veste esterna della vita indefettibile del Logos.

Quindi — in terzo luogo — esiste la libertà. Libertà, dapprima, del Logos, in quanto che egli, senza causa (perchè la causa esiste solo nel mondo dei fenomeni) ha scelto liberamente, per la ragione più gradita a lui, o, se si vuole, in certo senso, capricciosamente, *questo* universo. Libertà, poscia, in noi: noi, come fatti temporali, discendiamo bensì da antenati animali, e

*Let { nel logos
in noi*

non siamo che nervi e cervello. Ma, se nell'io assoluto il passato e l'avvenire si raccolgono ad unità (così la prima ed ultima nota d'una sinfonia nella coscienza dell'ascoltatore); se egli quindi ha scelto questo mondo con un atto che trascende il tempo; se tutta l'eternità sta dinanzi a lui in uno sguardo, costituisce il suo eterno presente; allora, noi pure, come parti d'un ordine eterno, abbiamo partecipato e partecipiamo di continuo al giudizio che eternamente sceglie. Siamo liberi perchè, nel senso eterno, siamo una parte dell'eterno Creatore del Mondo.

II

A questo punto il Royce viene, nell'ultima conferenza, a trarre le conseguenze morali della sua dottrina filosofica. Ed esse sono tali che non accontenteranno facilmente tutti.

Dopo di essersi opposto all'ottimismo che fa fronte al male negandone l'esistenza (ottimismo, immaginosamente significato nella poesia del Lanier riportata dall'autore, e del quale una finissima espressione, perfettamente analoga a quella che il Lanier ne dà, è *La Morale Mystique* del Maeterlink ⁽¹⁾), il Royce si propone di

(1) In *Le Trésor des Humbles* (Mercure de France, 1904). — Si confronti con la poesia del Lanier il seguente passaggio del MAETERLINK: « *Quels péchés et quels crimes ordinaires notre âme aura-t-elle pu commettre? A-t-elle trahi, a-t-elle trompé, a-t-elle menti?* »

spiegare (Conf. XIII, V) così quello che egli chiama il lato più oscuro del problema del male, cioè i malefici dovuti al cieco caso; come (IV) quello che è veramente, ancor più del primo, il lato oscuro di esso problema, il perchè cioè dell'esistenza del male in quanto questo non proviene dal caso esteriore, ma esiste, come peccato, nell'animo di colui che opera il male.

La spiegazione dell'autore è sostanzialmente questa. La pura innocenza, egli dice, l'assenza del male, non è la santità, non è la bontà, non è la virtù. Nello stato d'innocenza (aveva detto nella conferenza su Hegel) si equivalgono esattamente una tigre appena nata, un Giuda o un Napoleone bambini — e altresì un S. Francesco o un Buddha in fasce. La virtù richiede la pre-

*A-t-elle fait souffrir et a-t-elle fait pleurer? Où était-elle tandis que celui-ci livrait son frère aux ennemis? Elle sanglotait peut être loin de lui, et à partir de ce moment, elle sera devenue plus profonde et plus belle. Elle n'aura point honte de ce qu'elle n'a pas fait; et elle peut rester pure au centre d'un grand meurtre. Souvent, elle transforme en clartés intérieurs tout le mal auquel il faut bien qu'elle assiste. Tout dépend d'un principe invisible et de là naît sans doute l'explicable indulgence des dieux.... Quel Dieu, s'il est vraiment sur les hauteurs, pourra s'empêcher de sourire à nos fautes les plus graves, comme on sourit aux jeux des petits chiens sur le tapis? et que serait un Dieu qui ne sourirait pas? ». Confronta ancora la visione di Oreste, nella scena II, atto III, dell'*Ifigenia in Tauride* del GOETHE, in cui Oreste scorge *sub specie aeternitatis* sparite tutte le conseguenze morali dei delitti di Atreo e di Tieste, e i due favellare confidenti « e i fanciulletti saltellano giocando in mezzo a loro ». E che altro dice re Lear, dopo aver passato in rassegna i delitti e le punizioni che ad essi infligge la giustizia del mondo? *None does offend, none, I say, none. I'll able'em.* (*King Lear*, atto IV, scena VI).*

senza del male, e il superamento di questo. Implica la vittoria sul malè, e perchè esista questa vittoria, perchè esista adunque la virtù, occorre che il male esista, che l'impulso cattivo operi.

Applicando ora questo concetto all'universo ed al Logos, l'autore dice: l'istessa cosa avviene per Logos. Anche il Logos, per essere santo, ha bisogno che sia presente un male da superare con eterno trionfo. Questo male sono appunto i vizi a cui si abbandona il peccatore, i delitti compiuti dal malvagio. Il vizioso e il delinquente sono, rispetto al Logos, ciò che sono per l'anima individuale dell'uomo virtuoso le sue tendenze peccaminose, da lui tenute in freno e condannate, e che, in quanto tali, sono appunto necessarie a costituire la sua virtù. L'uomo vizioso e il delinquente sono i pensieri cattivi del Logos, di cui egli ha necessariamente bisogno per costituire, superandoli, la sua eterna santità. « In Dio, così diciamo al peccatore volontario, voi siete parte d'una volontà buona, la quale ha con la vostra malvagità la stessa relazione organica che ha in un uomo buono la sua virtù coll'impulso cattivo formante parte della sua bontà. L'odio e la condanna appunto della vostra vita e del vostro carattere rende Iddio santo ».

Ora, si obietterà: è precisamente ciò che lascia sussistere l'aspetto più grave e più irresolubile del problema del male. Se, infatti, l'esistenza del peccatore è necessaria per la santità

*Necessità del male
per il trionfo del bene*

di Dio, allora il peccatore ha diritto di dire: il mio peccare è cosa fatale, inevitabile, e appartenente all'ordine divino. Io adempio, col mio peccare, una missione celeste. Nel mio peccato io estrinseco una delle più grandiose energie spirituali dell'universo, necessaria perchè l'insieme di questo attinga la sua sublimità; è una energia che nè può, nè, potendo, dovrebbe mai scomparire appunto perchè è indispensabile alla santità di Dio. Io devo avere il grave coraggio del mio peccato, io devo essere *io* — *io* peccatore — sino in fondo, precisamente perchè con ciò adempio la mia missione, precisamente perchè, in quanto peccatore, io sono l'incarnazione d'una delle eterne e divinamente necessarie forze del cosmo, io non sono se non questa forza stessa. E tale mio destino di peccatore è ciò che mi rende grande, è ciò di cui devo essere (sebbene tristamente) orgoglioso, perchè esso mi chiama a compiere la parte più intensamente tragica nell'ordine divino, quella di essere perduto, condannato, odiato da Dio, appunto per concorrere a costituire la sua santità. Io, peccatore, ho diritto, cinto la fronte della grave aureola del mio peccato, di sentirmi, fissando Dio, rivestito del manto solenne, sebbene tal volta sanguinoso, del Fato della tragedia greca.

Orbene. Non ostante queste obiezioni, è d'uopo convenire che la soluzione offerta dal Royce del problema morale è l'unica soluzione che può offrire la filosofia idealistica, e qualunque altra filosofia. Essa è, in fondo, la soluzione presen-

*Il delinquente ha diritto
di essere
Lo sono Paul*

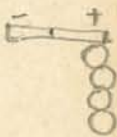
tata già da Platone, e costituisce veramente « le basi della morale idealistica », che è come dire le sole basi che possa avere ciò che veramente merita il nome di morale.

Un concetto fondamentale di Platone, la cui importanza nel sistema si rivela dalla frequenza con cui esso si trova ripetuto, è quello che certe qualità dello spirito umano, e appunto le più nobili ed elevate, si ritrovano in noi e ci dominano, non per opera di voluta e faticosa acquisizione, non per un calcolo della ragione che le istilli, e le tenga, avendone scorto chiaramente l'eccellenza e i vantaggi, fisse ed eminenti nell'animo; ma per una specie di cieca vocazione, quasi direi per una sorta di ossessione scevra di calcoli, di motivi, di ragioni, per una forma di « divino fato ».

Tra le qualità che si trovano, solo per tal modo, secondo Platone, nell'animo nostro, evvi il genio artistico. Nell'*Jone*, Socrate, costringe il rapsodo, il quale proclama di non essere valente se non in Omero e che Omero è superiore a tutti i poeti, a confessare anzitutto che, per dare questo giudizio secondo scienza, egli dovrebbe conoscere al pari di Omero gli altri poeti onde poterli giudicare inferiori; poi, a confessare che sarebbe in grado di comprendere e giudicare Omero secondo scienza, meglio che *Jone*, rapsodo, chi conoscesse le varie arti di cui Omero canta, per esempio un cocchiere là dove Omero fa insegnare da Nestore ad Antiloco la maniera di svoltare bene col cocchio, un medico

là dove Omero narra che al ferito Macaone Ecamede dà a bere certa meschianza ecc. Jone non conosce queste arti meglio di coloro che le professano. Lo ammette. Ma insiste: « Non ho che dire; ma questo so io, che quando io parlo di Omero, fo meglio di tutti, parlo in vena ».

Allora Socrate spiega la vera ragione perchè ciò avviene. « Egli è perocchè non è arte la tua, che ti fa bene favellare di Omero; ma sì ella è virtù celestiale che ti muove; si com'egli avvien nella pietra che da Euripide è nominata Magnete, Eraclia dalla gente. Imperocchè, come cotesta pietra non solamente tragge a sè anella di ferro, ma entro le anella medesime manda la virtù sua, tanto ch'elle possono quello operare che la sopra detta pietra, cioè trarre altre anella; sicchè vedesi alcuna volta lunga fila di anella pendere l'uno dall'altro e tutti dalla virtù della sopra detta pietra; simigliantemente la Musa ispira gli animi e infiamma, e gli infiammati poi infiammando molti, si una catena componesi per cotale modo. E per fermo, tutti quanti i buoni poeti epici, non per magistero d'arte, ma si fanno tutti questi poemi belli perchè pieni di Dio: e così ancora i buoni poeti melici. E come quelli che coribanteggiano, essendo forsennati, ballano; così i poeti melici son fuori del sentimento quando fanno di queste odi belle, e, occupati di Dio, immantinenti ch'eglino sono rapiti nell'armonia e nel ritmo, baccheggiano.... A niente il poeta è buono, se innanzi non è ispirato da Dio e non è in furore e non è la mente pellegrina da lui;



imperocchè insino a tanto che ha alcuno le potenze sue, non può poetare e vaticinare. E come non poeteggiano i poeti per magistero di arte e dicono molte cose belle, come tu sovra Omero, ma sì per divino fato; così solamente in quelle cose viene a bene ciascuno di loro, alle quali tratto è egli dalla Musa; chi ditirambi, chi encomii, chi ballate, chi canti epici, chi giambi; e in tutt'altro egli è sciocco. E la ragione di nuovo dico ch'ella è ch'ei non fanno per arte tutte queste forme di poemi, ma sì bene per virtù celestiale; che se una sola sapessero fare per arte, fare anco saprebbero tutte le altre. E però Iddio, togliendo loro la mente, di loro si giova come di ministri ». E questa « virtù celestiale » discende dall'attore, che recita il poema favorito e recitandolo si infiamma, negli spettatori. « E cotesto spettatore (prosegue Socrate) vedi tu ch'è l'ultimo delle anella spenzolanti e riceventi virtù l'uno dall'altro, e tutti da quella tal eracliotea pietra? L'anello mediano sei tu, rapsodo, e commediante; e il poeta è il primo. E il Dio trae per tutte queste anella l'anima degli uomini dove più gli è grado, facendo sì che l'uno penda e virtù riceva dall'altro: e non altrimenti che da quella pietra, si calasi giù dall'Iddio assai lunga tratta di gente; e cantori di coro e maestri e sotto maestri di coro di lato stan sospesi ad anella dalle mani delle Muse spenzolanti; e i poeti alla lor volta qual sospeso è a una Musa, quale ad un'altra; e cotesto pendere dalle Muse, si chiama essere posseduto dalle

Muse, che è quasi il medesimo; imperocchè, se la Musa tiene il poeta, ella il possiede. E così altri ancora pendono simigliantemente da queste prime anella, cioè dai poeti, e rinfiammato è chi da uno, chi da un altro: alcuni da Orfeo, alcuni altri da Museo, i più da Omero; un dei quali sei tu, Jone. E però quando alcuno canta di alcun altro poeta, tu non hai che dire, tu dormi; ma non sì tosto senti risonare tu un canto di lui, tutto ti risenti, e l'anima tua danza e di parlare spandi un fiume: imperocchè, non per arte nè scienza, tu dici quel che dici su Omero, ma sì per divino fato e ispirazione. E come quelli che coribanteggiano solo sentono acutamente il canto di quell'Iddio dal quale sono ispirati e su quel canto abbondano di figure vive e parole, e agli altri canti non abbandonano; simigliantemente tu, o Jone, quando ti fa alcuno ricordanza di Omero, sei tu molto copioso; se poi di altri, tu sei allampanato, povero, tu ammutolisci. E la ragione che tu mi domandavi perchè di Omero favelli copiosamente e degli altri no, si è, che non per arte, ma sì per divino fato sei tu valente sponitore e laudatore d'Omero »⁽¹⁾.

Abbiamo riportato per esteso questo passo, perchè esso ci gioverà assai, come vedremo fra poco, a chiarirci nettamente la concezione platonica della virtù. Per ora, fissiamo adunque

(1) Trad. Acri.

che il genio artistico è una di quelle qualità che provengono dall' « Iddio », da una « virtù celestiale », da un « divino fato », cioè da un impulso o da una forza non derivante dalla nostra ragion ragionante, ma che anzi ci vien sopra, si impadronisce di noi, ci trascina anche contro nostra voglia e contro la nostra ragione (così da fare « la mente pellegrina » da noi), ci possiede, ci ossessiona, ci spinge ad atti inconsulti, ad una condotta dannosa e « irragionevole ». È, insomma, quella che si chiama la « vocazione », più forte di noi, a cui non si può resistere, la « vocazione » che trascina violentemente fuori della via tracciata dal buon senso, dall'opportunità, dall'interesse; la « vocazione » che rende i figli nemici dei padri, quando i padri assennati, vorrebbero che essi badassero ai proficui negozi, ed essi invece per seguire la « vocazione », avendo la « mente pellegrina », e più non possedendo le « potenze » loro, vanno a finire nelle soffitte della *bohème*.

Questo è, adunque, il genio artistico per Platone: una « virtù celestiale », un influsso che promana dai Numi, vale a dire una forza che trascende la sfera individuale, una delle eterne forze del cosmo, che si impossessa dell'individuo e se lo fa suo stromento, senza che l'individuo possa resistere, senza che sappia perchè, senza che se ne renda ragione, anzi contro quanto la sua comune ragione umana gli può consigliare. « Iddio, togliendo loro la mente, di loro si giova come di ministri ».

Ma non è soltanto il genio artistico che possiede questo carattere. Nella seconda orazione di Socrate nel *Fedro* Platone enumera infatti quattro doti dell'animo umano che a questo provengono per una specie di forza irresistibile che di esso si impadronisce, o, come egli la chiama, di mania, di furore, di invasamento:

10 la divinazione, o *μανία*, che ci viene da Apollo,

20 la purgazione, o *καθάρσις*, che ci viene da Dio-

3 niso, la poesia, che ci viene dalle Muse, e

4 l'amore, che ci viene da Afrodite o da Eros.

« I più grandi beni ci vengono per mania, quella, intendo io, data per divino dono dagl' Iddii. E veramente la profetessa a Delfo e le sacerdotesse a Dodona fecero all' Ellade molte e belle cose, alle private persone e alla comunità, essendo in furore; savie, poco o niente... Quelli antichi, i quali posero i nomi, non riputarono brutta la mania, nè ontosa: se no, la bellissima arte per la qual si scerne il futuro, non la chia-

mavan *manica*, involgendoci quell'istesso nome; ma giudicandola cosa bella quando essa è per divino fato, la chiamaron così. I novelli poi, della bellezza selvaggi, gittandoci il τ dentro, la chiamaron mantica.... Ora, quanto più è perfetta e onorata la mantica della oionistica, il nome del nome, la cosa della cosa; tanto, dicono gli antichi, la mania veniente dagl' Iddii più essere bella della saviezza che è negli uomini ». E dopo aver parlato della mania che procaccia la purgazione e la salvezza dai morbi, Socrate prosegue: « La terza specie di mania ed invasa-

mento è dalle Muse, e piglia le tenere e pure anime, e commuovele e inebriale alle odi e alle altre forme di poesia... Colui poi che va e picchia all'uscio della poesia, senza furore di Muse, credendo diventar buon poeta solo per arte, diventerà poeta sciocco; sì che oscurata è la poesia di lui savio da quella dei furienti... Tante belle opere posso dire io, anche più della mania che vien dagl'Iddii. Onde non se n'ha ad aver paura; nè ci sbigottisca e isgomenti alcuna orazione la quale dica, che, più presto che un invasato, è a scegliere ad amico un che sia savio; anzi, se oltre a cotesto mostrerà ella che non a nostro giovamento è messo l'amore dagli Iddii nel petto della persona che ama e di quella che è amata, abbia la vittoria. Ma il contrario vogliamo dimostrar noi, cioè che tale mania ci è donata dagli Iddii a nostro grande beneficio, il maggior che sia » (1).

Dunque, per Platone, la poesia e l'amore, come la facoltà divinatoria, sono doti che non derivano dalla comune ragione umana, ma anzi ne sono la negazione; si impongono su di essa e la investono come una forza trascendente l'individuo (che « ci è donata dagli Iddii »), o meglio come una forma di ragione tanto più alta e più vasta della nostra ragione d'ogni giorno, della nostra abituale saviezza, che tra le due vi è la più perfetta antitesi, cosicchè, nulla o poco

(1) Trad. Acri.

di bene quando siamo « savì », molto invece compiamo quando siamo presi da tale « mania », da tale « invasamento », da tale superiore e non più normalmente umana forma di ragione. La quale, adunque, si ha dagli Dei, cioè per vocazione o impulso irresistibile, che opera ove esiste, ma che, dove non esiste, per arte non si può creare.

Orbene: appunto di questa stessa natura è per Platone la virtù.

Si sa, anzitutto, quanto, nella condotta della vita, Socrate si lasciasse guidare e dominare da una non spiegabile — non riducibile cioè in termini di comune ragione umana, di « saviezza » — voce interiore. È quella che egli chiamava il suo Demone. « E, come io affermo, a me è stato commesso da Dio che facessi questo: per vaticinî e per sogni, e per tutti quei modi che divino fato, in ordinar cosa alcuna a uomo, usati mai avesse » (1). Lo stesso « divino fato », vale a dire la stessa vocazione non ragionata, non acquistata per arte o scienza, che si trova esistente nel proprio animo come un fatto, ma che, non avendola, non ci si può procurare, quella stessa vocazione, o mania, o invasamento, che Socrate scorge nella facoltà divinatrice, nell'amore, nel genio artistico, quella stessa è la forza e l'impulso che lo guida e lo trascina ad una certa condotta della vita, a quella

(1) Apologia XXII, trad. Aciri.

condotta che egli giudica supremamente buona, cioè alla virtù. Il linguaggio, usato nell'uno e nell'altro caso, è lo stesso: è sempre il « divino fato » che opera nello spirito d'un individuo, se ne impossessa e irresistibilmente lo trae o alla divinazione, o alla poesia, o all'amore, o alla virtù — e anche al pensiero speculativo perchè del filosofo dice simigliantemente Socrate nel *Fedro* che « lui, dimessi gli umani studi, intento alle divine cose, lui beffa il vulgo *come un fuori di sè*, non s'avvedendo ch'egli *occupato è da Dio* » (1).

Come l'amore, la facoltà divinatoria, il genio artistico, così il pensiero speculativo e la virtù, sono dunque, per Platone, forze irresistibili, vocazioni, che si impadroniscono, quando vogliono (e non quando vogliamo noi) delle anime nostre. Ma, per quanto riguarda la virtù, Platone pone la cosa assai più esplicitamente.

Nel *Menone*, infatti, Socrate fa riguardo la virtù un ragionamento analogo a quello che aveva fatto nell'*Jone* per il genio artistico. Qui aveva dimostrato che il genio artistico non ce lo possiamo procurare per arte nè per scienza, ma si ha per afflato irresistibile. Là analogamente dimostra che la virtù non si può insegnare. Nè Temistocle, nè Aristide, nè Tucidide, virtuosissimi, poterono insegnare la virtù ai loro figli. Ma, allora, come si può avere la virtù? Gli è « che le faccende umane vanno a dritto

(1) Trad. Acri.

filo, non già solo quando le governa la scienza, ma sì anco quando alcuna altra cosa »; e quest'è l'« opinione diritta », il giudicare sensato, l'istintivo buon senso, il quale però non è nell'anima umana *naturalmente* (cioè per essenza universale e comune della natura di essa), sicchè « i buoni neanche son buoni di *lor natura* ». Ma se dunque la virtù non è scienza, eppure è ottima guida nelle cose pubbliche; se non per scienza, adunque, governarono Temistocle e gli altri, « rimane che per opinione diritta, della quale si giovano i Politici per governare gli stati; e non differiscono essi per intendimento dagli oracolanti e vaticinatori, i quali dicono pure molti veri, non sapendo niente di quel che dicono... Onde a ragione chiameremo divini, quelli mentovati dianzi, oracolanti e vaticinatori, e quelli tutti che poeteggiano; e divini non men di costoro diremo essere i Politici, poi che ispirati sono e infiammati da Dio, dacchè niente accorgendosi di quel che vien fuori loro di bocca, molte e grandi cose menano a bene... Per certo, se abbiamo noi ricercato e disputato bene in tutto questo colloquio, la virtù non è naturalmente, nè s'insegna; e qual uomo l'ha, egli l'ha per divino fato, senza conoscimento: se pure tale non ci sia infra i Politici, buono di fare Politico un altro anche... Da questo ragionamento apparisce, che, se la virtù è in alcuno, ella è per fato divino ⁽¹⁾.

(1) Trad. Acri.

Non è lecito quindi rimanere in dubbio. A quel modo che uno è buon politico per ciò che possiede il colpo d'occhio politico (l'« opinione diritta »): a quel modo che questo colpo d'occhio egli lo possiede non perchè si sia proposto di apprenderlo, e perchè, ciò proponendosi, lo potesse, ma unicamente *perchè è così*, perchè tale è la natura, la vocazione, ch'egli ha sortito, perchè tale è la dote, la forza (« Dio ») che si è incarnata in lui; a quel modo che questo colpo d'occhio non si può trasmettere con l'insegnamento ad altri; a quel modo, infine, che taluno poeteggia o vaticina, non perchè tali doti si sia proposto di acquistare con uno sforzo di raziocinio, ma perchè si trova infusa in lui la fiamma, la mania, l'invasamento, il furore, che quelle doti costituiscono; a questo modo e per queste medesime ragioni uno possiede la virtù.

Tale è, adunque, la dottrina della virtù in Platone. La virtù è in noi analogamente al come vi è il genio artistico, l'ispirazione poetica, la facoltà divinatrice, l'amore. L'identità del linguaggio usato da Platone relativamente a tutte queste doti, ce lo assicura. Esse sono tutte in noi, non per voluta acquisizione, ma per « divino fato ». E come nè il genio artistico, nè l'ispirazione poetica, nè l'amore, possiamo procurarceli, ma esistono in noi (quando vi esistono) solo perchè è così, del pari la virtù esiste in noi, quando vi esiste, solo perchè tale è la nostra vocazione, tale è il nostro demone in-

il genio del
cuore

terno, tale la nostra fondamentale ispirazione, che se in noi esiste, ci trascina e ci costringe ad obbedirle (talvolta, diremmo, *a subirla*); ma che, se non esiste, noi non possiamo creare in noi, più che non possiamo crearci il genio poetico (1).

Ci sarebbe facile discendere il corso del pensiero filosofico e dimostrare come una simile concezione della virtù sia sostanzialmente quella a cui tutti i grandi pensatori aderirono. Ciò è evidente, ad esempio, per Spinoza. Spinoza intende per Beatitudine l'amore intellettuale dell'Anima verso Dio, che è poi l'amore con cui Dio ama sè stesso in noi, non cioè in quanto è infinito, ma in quanto può esplicarsi mediante l'essenza dell'anima umana (2). Questa Beatitudine è, insomma, per Spinoza, l'assurgere dell'anima a Dio o all'Universale, il suo immedesimarsi con esso, e quindi è ciò che i libri sacri chiamano Gloria, o ciò che si potrebbe chiamar contento interiore (*animi Acquiescentia*) o Gioia (*Laetitia*) (3). Orbene; « questa Beatitudine (così Spinoza conclude la sua *Etica*) non è già il premio della virtù, ma è la stessa virtù; nè di essa godiamo perchè raffreniamo gli appetiti del sen-

Amor dei intel.

*assurgere
dell'anima
all'Universale*

*Gloria
di
Pascal*

(1) Crediamo d'aver dimostrato (in *Le Antinomie dello Spirito*, Soc. Ed. Pontremolese, Piacenza, 1910, pag. 156 e seg.) come sia soltanto apparente la contraddizione tra questa concezione e quella della possibilità dell'insegnamento della virtù che sembra sostenuta da Platone nel *Protagora*.

(2) *Etica*, V Parte, Prop. XXXVI.

(3) Id., id., Scolio.

so, ma, viceversa, è perchè godiamo di essa che possiamo raffrenare questi appetiti » (1). E dimostra il suo concetto così: « Quanto più l'Anima gode di questo Amore divino o beatitudine, tanto più comprende, cioè tanto maggior possanza ha sugli affetti e tanto meno patisce dagli affetti che sono cattivi; e quindi per ciò che l'Anima gode di questo Amore divino o beatitudine, ha il potere di raffrenare gli appetiti sensuali. E poichè la possanza umana di raffrenare gli appetiti consiste nel solo intelletto, così nessuno gode della beatitudine, perchè raffrenò gli affetti, ma al contrario la potestà di raffrenare gli appetiti nasce dalla stessa beatitudine. » (2).

Secondo Spinoza, adunque, quando è che gli affetti e gli appetiti possono essere raffrenati, cioè che la condotta della vita può essere virtuosa? Quando un'anima sia di tempra così elevata e nobile da poter assurgere a quella comunione mistica con Dio, ch'egli chiama la Beatitudine. Non è già che la condotta virtuosa ci assicuri come premio questa identificazione con Dio, e il senso di contentezza e di gioia che ne segue; ma è, al contrario, quando un'anima è così alta, pura, comprensiva, da poter sentirsi parte dell'Anima del Tutto, da poter immedesimarsi con essa, da poter trarre da cotesta

(1) *Etica*, V Parte, Prop. XLII.

(2) *Id.*, *id.*, Dimostrazione.

identificazione la pace e il gaudio supremo, è soltanto allora che per quell'anima i godimenti del senso impallidiscono, perdono ogni attrattiva, finiscono per svanire come nebbia. Ma, perchè ciò accada, perchè questa vittoria sulle passioni si avveri, bisogna che l'anima sia tale, tale sia la sua natura, tale (per riprendere il linguaggio di Platone) il « divino fato » da cui è posseduta, da poter essere precedentemente assurta a quel senso di identificazione col Tutto, cioè all'amore intellettuale di Dio o Beatitudine.

Che se un dubbio potesse ancora rimanere sul pensiero di Spinoza, esso è dissipato dalla ventesimaterza delle sue lettere, là dove risponde alla domanda che gli aveva mosso Guglielmo de Blyenberg, se, cioè, dandosi alcuno alla cui natura non repugnasse, ma si confacesse, cedere agli appetiti sensuali e commettere delitti, esisterebbe in lui un criterio di virtù (*ratio virtutis*) che lo potesse persuadere a fare il bene e non fare il male. Spinoza risponde che questa domanda gli somiglia all'altra: se con la natura di taluno si confacesse d'impiccarsi potrebbero darsi ragioni perchè egli non si impiccasse? « Ora, affermo (sia che ammetta, sia che non ammetta il libero arbitrio) se alcuno scorge di vivere più a suo agio sulla forca che seduto a mensa, egli agirebbe stoltissimamente, se non si impiccasse; e colui che scorgesse chiaramente di potere godere una vita od essenza davvero più perfetta e migliore commettendo delitti che seguendo la virtù, sarebbe stolto se non li com-

mettesse. Poichè i delitti rispetto a una siffatta perversa natura umana sarebbero virtù » (1).

Questa affermazione di Spinoza ci dà modo, non solo di scorgere chiaramente il significato della proposizione dell'*Etica* in cui della Beatitude si fa l'antecedente necessario del raffrenamento degli appetiti, ma altresì di penetrare completamente il senso nel quale Platone asseriva che la virtù si ha per « divino fato ». Se una natura umana ha una siffatta costituzione profonda che essa non sia suscettibile di sentire alcun desiderio, alcuna aspirazione verso la virtù o il Bene, ma bensì il Male riluca ad essa come ciò che unicamente la attrae, come ciò che unicamente, nelle sue più occulte latebre e nelle sue più intime fibre, essa trova desiderabile e capace di darle un appagamento sostanziale, laddove l'operare il Bene le lasci quel senso di scontentezza e quasi di rimorso per essersi lasciato sfuggire un'occasione dell'unico gaudio di cui essa è suscettibile (cioè il gaudio proveniente dal Male), quel senso stesso che segue nelle nature normali l'operare il male — allora, non vi può essere alcuna ragione che persuada una siffatta natura ad operare il Bene. Essa non potrà che operare il Male; e il Male che fiorisce così con spontanea necessità dalla sua sostanza più profonda è (dice giustamente Spinoza) la sua virtù; è, vale a dire, rispetto ad essa, ciò che è, ri-

(1) *Opera* (rec. Vloten et Land, Aja, 1895, vol. II, p. 290).

spetto a una natura buona, quello stesso che fiorisce con spontanea necessità dalla sostanza più intima di questa. Nell'un caso e nell'altro si tratta della fioritura e del frutto che solo danno e possono dare l'una e l'altra sostanza più profonda delle due nature.

L'anima, quindi, è virtuosa se questa sua più profonda sostanza è tale che essa possa assurgere alla Beatitudine o che sia posseduta da quel tal « divino fato ». In caso contrario, non può essere che viziosa.

E così siamo già pervenuti alla concezione del Royce. I pensieri del Logos — cioè le nostre singole coscienze — possono essere posseduti dal « divino fato » della virtù; ma possono anche essere posseduti dal fato contrario. Nel primo caso sono buoni, nel secondo cattivi. È questa una di quelle realtà ultime che non ammettono ulteriore spiegazione; e come sarebbe assurdo che il pensiero cattivo esistente nell'anima dell'individuo buono, e che è da questo condannato, aborrito, soffocato, ucciso, domandasse *perchè mai* gli sia toccato in sorte questo fato disgraziato, del pari è assurda tale domanda da parte dell'individuo cattivo, che è il pensiero cattivo esistente nella coscienza del Logos, dall'insieme buono di questa odiato, superato, vinto. È così perchè è così.

Questa concezione merita però che vi spenda attorno qualche altra parola.

III

Sebbene a prima vista possa parere il contrario, anche la dottrina di Kant ha su qualche punto una stretta analogia con quelle platonica e spinoziana della virtù.

In un passo notevole dei *Fondamenti della Metafisica dei Costumi* (Sezione I) Kant proclama non potersi sostenere che la ragione serva alla conservazione, al benessere, alla felicità degli esseri che ne sono provvisti. Le azioni che un essere dovrebbe compiere per raggiungere questi risultati gli sarebbero indicate con sicurezza molto maggiore dall'istinto. Affidare all'istinto la scelta dei mezzi e dei fini capaci di condurre alla felicità sarebbe stato assai più sicuro che affidarli ad un organo il quale, con tutti i suoi calcoli e le sue previggenze, finisce per prendere su questo terreno abbagli colossali.

Perchè, adunque, vediamo noi al sommo della scala degli esseri prodursi la ragione, se questa non giova al benessere, se questa non è, insomma (come si direbbe in linguaggio darwinistico), il risultato d'un migliore e più proficuo adattamento, perchè a ciò meglio e più sicuramente sarebbe bastato l'istinto? Essa, la ragione, è una potenza con cui dominare la volontà, eppure non serve a dominarla nel senso di guidare alla felicità. A quale scopo servirà allora a dominarla? Allo scopo di creare una

volontà buona, non già come mezzo in vista d'un fine, ma buona in sè stessa.

Questa volontà buona è espressa dalla formula « agisci in modo che tu possa volere che la tua massima divenga una legge universale ». La volontà buona deve quindi essere indipendente da ogni intenzione ulteriore, e perciò operare, non già *perchè* il far bene sia anche piacevole e conforme alle inclinazioni, ma con assoluta indipendenza dalle inclinazioni. Essa deve escludere completamente l'influenza dell'inclinazione e di ogni obbiettivo della volontà, sicchè questa non si determini se son per puro rispetto alla legge universale. « L'uomo sente in sè, contro tutti i comandamenti del dovere che la ragione gli rappresenta come altamente rispettabili, una potente forza di resistenza, la quale risiede nei suoi bisogni e nelle sue inclinazioni, di cui la completa soddisfazione si riassume ai suoi occhi sotto il nome di felicità. Ora la ragione enuncia i suoi ordini, senza in ciò niente accordare alle inclinazioni, senza piegare, e per conseguenza con una specie di disprezzo per tali pretese turbolente e per ciò appunto in apparenza legittime, che nessun comando riesce a sopprimere ».

Che cosa significa, in fondo, questa dottrina di Kant? Essa significa che in mezzo alle inclinazioni, ai bisogni, agli istinti dell'essere vi- *biogni*
vente — i quali abbandonati a sè sarebbero stati meglio capaci di assicurargli la felicità — è venuta, un bel momento, ad impiantarsi la ra-

gione. È venuta ad impiantarvisi come un organo, non già atto ad aiutare la soddisfazione dei bisogni e delle inclinazioni (perchè a ciò avrebbe meglio servito lo istinto), ma, anzi, destinato a contraddire inclinazioni e bisogni, creando nell'anima umana il concetto del Bene o della Virtù, da obbedirsi per sè, senza motivi, all'infuori di ogni inclinazione. Nel fenomeno della vita, la quale retta dal giuoco delle inclinazioni, dei bisogni, degli istinti, procedeva in modo sufficiente ad assicurare agli organismi la felicità possibile, ecco che a un certo punto penetra questa facoltà, esorbitante dai limiti della vita stessa e dei suoi fini, anormale rispetto all'ovvio e regolare raggiungimento di essi — questa facoltà che è la ragione, destinata unicamente a produrre l'idea del Dovere, idea nuova, che niente ha a che fare col più felice svolgersi della vita stessa. La ragione, adunque, è, in un certo senso, una facoltà che esce dal corso regolare dell'evoluzione vitale, che trascende dai confini giusti e normali di questa.

Orbene: se i nomi diversi non ci fanno abbagliar noi vedremo agevolmente che questa *ragione* di Kant è qualche cosa d'assai analogo all'invasamento, alla mania, al « divino fato » di Platone. Perchè si abbia la virtù, secondo Platone (come perchè si abbia il genio artistico, la facoltà divinatoria, l'amore), occorre che sulla comune « saviezza » sia venuta ad innestarsi, così da obliterare questa saviezza medesima, una mania, un invasamento, un « divino fato ». Si-

L'AMORE
genio morale
etico

milmente per Kant la virtù non nasce se non quando sulla comune « saviezza » delle inclinazioni, dei bisogni, degli istinti (comune « saviezza » perchè il regolare gioco di essi ci potrebbe assicurare la felicità possibile) è venuta ad innestarsi questa facoltà disorientatrice di inclinazioni e bisogni, disturbatrice del loro normale andamento verso la meta del benessere, destinata a deviarci da tale meta « savia » dell'evoluzione vitale, per stornarci verso la meta del dovere ideale, meta che non ha in terra radici, nè motivi — questa facoltà, che è la ragione. La ragione è, rispetto alla vita in generale, all'insieme dell'evoluzione organica, la nostra « manja », il nostro « invasamento », il « divino furore », il « fato divino », la « virtù celestiale », che ha colto in noi uomini lo sviluppo vitale e che ci rende, come direbbe Platone, posseduti dal Dio, ossessionati dal Nume.

Una differenza si può avvertire tra Platone e Kant, ed è questa: che mentre per Platone questo divino fato che è la virtù non appartiene all'essenza stessa della natura umana, non è dato quindi in sorte a tutti gli uomini, al contrario per Kant questo divino fato che è la ragione, organo produttore della virtù, è precisamente proprio dell'essenza dell'umana natura.

Questa differenza, che segna un notevole avanzamento nella concezione della virtù, è però attenuata dal fatto che per Kant la funzione che possiede la ragione di essere produttrice della virtù, è una funzione ideale. Tale è, per Kant,

bono (immediato)

il genio della ragione

questo divino genio

la destinazione, la ragion d'essere, della ragione. Ma che tale destinazione la ragione raggiunga effettivamente in pratica è cosa che Kant riconosce non avvenir mai pienamente. Essa potrebbe avvenire solo « se la ragione avesse pieno potere sulla facoltà di desiderare ».

Qui — sia detto per incidenza — abbiamo modo di scorgere, come Federico Nietzsche, che a primo aspetto sembra rompere clamorosamente contro ogni tradizione filosofica per quanto riguarda la morale, in realtà si trovi perfettamente sulla medesima direttiva di questa tradizione.

Platone aveva detto che la virtù non si può insegnare e che la virtù deriva da un « divino fato » il quale non ha a che fare con la comune « saviezza ». Questo, e nient'altro, è il concetto di Nietzsche. Quand'egli si scaglia contro le virtù, si scaglia realmente contro quelle pratiche di condotta della vita che si possono insegnare, e che quindi non sono virtù. Si scaglia contro le virtù del sonno, i calcoli della prudenza, il cosiddetto utile beninteso.

L'utilitarismo, come base della morale, è stato annientato da Kant, già prima che esso entrasse a far parte integrale d'un sistema filosofico, cioè del positivismo. Kant dimostra, infatti, con insuperabile acutezza, che l'utilitarismo non può mai dare precetti morali imperativi. Il motore della morale utilitaria è la felicità, e appunto per raggiungere questo bene supremo l'utilitarismo dà il precetto di esser virtuosi. Ma può

questo precetto avere forza imperativa? No, perchè il problema che consiste nel determinare in modo sicuro e generale quali azioni possono favorire la felicità d'un essere ragionevole, è un problema del tutto insolubile: la ricchezza può produrre preoccupazioni e suscitare insidie, la conoscenza può cagionare amarezza e scontento, la vita lunga può essere una lunga sofferenza, la salute può trascinare ad eccessi micidiali che una salute malcerta avrebbe tenuto lontani (1). Poichè, dunque, non ci è mai dato conoscere con certezza la via della felicità, nessun precetto, che tenda al raggiungimento di essa, può essere imperativo, può cioè aver forza di presentare un vincolo logico assoluto. Perchè fare il bene? Per raggiungere la felicità, si risponde. Ma se io non posso mai sapere con certezza se facendo il bene la raggiungerò e se la perderò facendo il male! Rimane dunque sempre aperto un campo al capriccioso arbitrio, il quale può sempre dire: se la meta suprema è la felicità, nessuno può dimostrarmi in modo logicamente assoluto e inconcusso che la virtù sia la via per giungervi, e quindi, pur ammettendo la felicità come meta, io non mi sento logicamente tenuto a battere per arrivarvi questa via incerta.

I precetti dell'utilitarismo sono dunque precetti di prudenza, calcoli suggeriti dall'esperienza, da ciò che avviene in un certo numero di

(1) *Fondamenti della Metafisica dei Costumi*, Sez. 2.^a

casi. Non sono la virtù. Quelli si possono insegnare. Questa, che è afflato, « virtù celestiale », vocazione, istinto, si ha, non si insegna. È contro quelli che si scaglia Nietzsche. Ma questa virtù che si ha per divino fato, che è invasamento e ossessione del Nume, questa virtù egli pregia altamente, e come Platone egli la loda di essere altra cosa dalla comune saviezza. « La virtù è svantaggiosa, è irragionevole; essa isola ecc. ».

Se noi ora, per concludere, passiamo all'idealismo assoluto, quale soprattutto è stato svolto nella filosofia hegeliana, noi scorgiamo che la sua dottrina della virtù è un ampliamento e completamento del pensiero kantiano. Quando Kant pone il precetto « agisci in modo che tu possa volere che la tua massima divenga una legge universale », egli, in fondo, non fa che dire che noi dobbiamo far diventare volontà nostra ciò che è volontà della natura razionale in generale. « La natura razionale esiste come fine in sè », e noi dobbiamo renderci in certa guisa l'organo, non delle nostre inclinazioni e delle nostre passioni, ma di questa natura razionale e della sua volontà.

Per l'idealismo assoluto l'essenza suprema delle cose, l'Idea o Dio, ha due attività: l'attività conoscitiva, mediante la quale l'Idea, dopo aver creato la Natura, conoscendo e comprendendo questa, conosce e comprende in essa sè medesima; e l'attività pratica, o volere, mediante la quale l'Idea o Dio, in noi, non si limita a conoscere il mondo, ma tende a plasmarlo, a

trasformarlo, a rimodellarlo secondo l'ideale che eternamente gli risplende innanzi.

L'Idea o Dio in quanto attività conoscitiva, in quanto Pensiero, ha in noi gli organi della sua speculazione. Non noi pensiamo, ma il Pensiero pensa in noi. Del pari, nei nostri sentimenti buoni e nelle nostre buone azioni trova la sua estrinsecazione l'attività pratica di Dio o Volere. Non noi agiamo virtuosamente, ma il Volere buono o Virtù agisce virtuosamente in noi.

L'essenza suprema delle cose, o Dio, è adunque Pensiero e Virtù. E noi dobbiamo concepire questa essenza suprema, questa realtà sostanziale, questa fondamentale energia del cosmo come incarnantesi perennemente quaggiù entro di noi in entrambi i suoi aspetti. È dunque Pensiero che dall'uno all'altro cervello, dai padri ai figli, da una generazione alla successiva, cioè dagli uni agli altri dei suoi organi, per tutta la multiforme e immensa evoluzione storica, è divenuto e diviene sempre più profondo e lucido, sempre più realmente Pensiero. È Virtù che dall'una all'altra coscienza, dagli avi ai nepoti, sia pure attraverso corsi e ricorsi, diventa sempre più ferma e larga, cosicchè il Bene si fa sempre più ampiamente strada attraverso la selva, un tempo selvaggia, ora già alquanto diradata, del Male. E in questo Pensiero sempre più chiaro, in questo Bene sempre più ampio, va sempre più realizzandosi Dio sulla terra.

Noi possiamo certo chiamare Dio in noi, concedere a Lui come suo stromento e modo di

Genito
Dio { *Pensiero*
Volere
Virtù

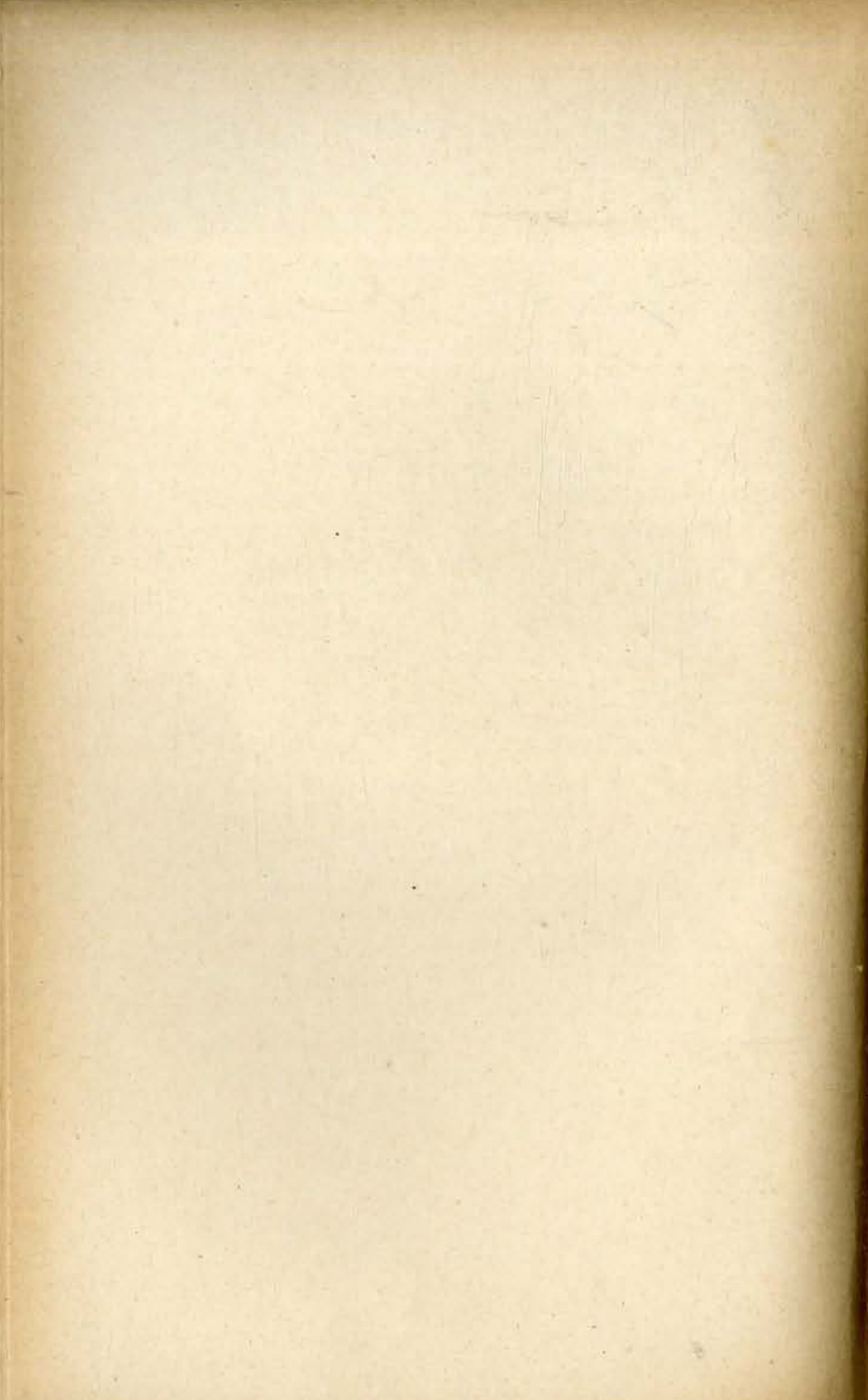
estrinsecazione la nostra attività pratica, cioè essere virtuosi. Ma per ciò fare ci occorre, fino a un certo punto, davvero, il « divino fato » di Platone. Bisogna che noi sentiamo almeno, sia pure anche in mezzo al vizio, il *desiderio* della virtù, il desiderio di Dio, che abbiamo orecchi per la sua voce quando essa si fa udire dentro di noi. Se noi non sentiamo neppur questo desiderio, se noi siamo del tutto chiusi a questa voce, se la nostra natura è intimamente così costituita come sarebbe una natura che amasse (per riprendere l'immagine di Spinoza) l'impiccagione, allora noi siamo veramente l'incarnazione e l'organo di Arimane o di Satana, mentre, per contrario colui, che non solo un desiderio sente del Bene o di Dio, ma questo Bene attua pienamente nella sua vita, è l'incarnazione e l'organo di Gesù o di Ormuzd. Allora noi siamo i pensieri cattivi del Logos, destinati ad essere eternamente condannati e soppressi, e questo è il nostro fato tragicamente triste.

Ogni filosofia, abbiamo detto in principio, è sostanzialmente concorde con questa soluzione del Royce. Sebbene con minore profondità che cosa dice, infatti, la filosofia positiva, quando descrive il tipo del criminale nato? Non è forse costui appunto l'incarnazione definitiva e fatale del pensiero cattivo del Logos? E la stessa filosofia cattolica che cosa dice di sostanzialmente diverso quando parla della grazia e della predestinazione?

GIUSEPPE RENSI.

PARTE SECONDA

PRIME LINEE D'UN SISTEMA



CONFERENZA X

Natura ed Evoluzione — Il mondo esterno e i suoi paradossi.

Qui noi diamo principio all'impresa di svolgere il pensiero nostro relativo ai problemi della filosofia. Poco avremmo appreso dalle precedenti discussioni storiche, se esse non ci avessero vivamente suggerita l'idea che il mondo della verità dev'essere alcunchè d'assai dissimile dalle ingenue nozioni che la nostra primitiva coscienza ci dà intorno alla natura di esso. La scienza empirica è piena di sorprese romantiche; ma la filosofia ha dimostrato di esserlo assai di più. Copernico trasformò l'universo per l'uomo naturale; ma la « scoperta copernicana » di Kant fece balenare una trasformazione assai più meravigliosa. Noi abbiamo definita anticipatamente la nostra opera come uno sforzo per ridurre a sintesi i pensieri che la storia della filosofia moderna ci ha suggeriti. Proseguendo, adunque, nei sentieri di Kant e dei suoi successori, noi non ci aspetteremo di veder lampeggiare idee meno meravigliose di quelle che essi scorsero. Quello che noi desideriamo è che queste nostre vedute siano ragionevoli e consentanee ai fatti della vita e della natura.

I

I nostri studi storici ci hanno lasciato al mondo dell'ordine esterno. L'interpretazione idealistica di questo mondo che io suggerii alla fine dell'ultima conferenza, vi apparirà a prima vista nulla più che un romanzo mistico. Passi, per un istante, come tale: Io qui non comincerò con essa; comincerò coll'assunzione della scienza realistica, coll'ipotesi dell'epoca nostra, cioè che vi è un mondo reale cui i nostri sensi più o meno veracemente percepiscono, cui una guardinga esperienza può fruttuosamente investigare e cui la nostra scienza naturale è andata imparando in qualche misura a comprendere. Quest'assunzione è una delle presupposizioni dell'epoca nostra. Noi la studieremo, quanto più possiamo, criticamente. Se essa abbisogni di un esame particolarmente cauto, se in un senso qualsiasi manchi di fondamenti, o se prima di venir accettata essa debba essere trasformata, ciò noi speriamo di scoprire nel corso della nostra analisi.

Che, una volta concessa la precedente presupposizione, la riflessione di un metafisico conservi un diritto qualsiasi rimpetto alle stupende conquiste delle scienze sperimentali, sembrerebbe di primo acchito abbastanza assurdo, se non fosse che i più alti voli della scienza sono precisamente quelli che, alle persone che pensano, ispirano maggiormente il bisogno di una filosofia. Nella chiusa di una notevole allocuzione del presidente della *British Association* di Cardiff (pronunciata nell'agosto del 1891) trovo parole degne di attenzione con le quali egli conclude l'esposizione delle recenti meraviglie del progresso dell'astronomia: « L'astronomia, la più

vecchia delle scienze (dice il dottor Huggins), ha più che rinnovata la sua gioventù. In nessun momento del passato essa è stata così splendente di aspirazioni e speranze illimitate. I suoi templi non furono mai così numerosi, nè così grande la folla dei suoi devoti.... Fortunato è il destino di coloro che si trovano ancora al lato orientale del meridiano della vita.... Dal tempo di Newton la nostra conoscenza dei fenomeni della natura crebbe meravigliosamente, ma l'uomo chiede, forse, più ansiosamente ora che non al tempo di lui: quale è la realtà definitiva dietro la realtà delle percezioni? sono esse soltanto le pietruzze della spiaggia, con cui noi abbiamo giuocato? E non giace forse più in là l'oceano della realtà e della verità definitive? ».

Siano queste parole del dottor Huggins il punto di partenza di ciò che segue immediatamente. Più uno si assorbe nello studio delle meraviglie della natura, e più vicino deve trovarglisi il pensiero che queste cose non sono ciò che sembrano; che lo spazio e il tempo, la materia e il moto, la vita e la coscienza umana, sono semplicemente l'apparenza, l'incorporazione finita, la manifestazione temporale, di una più profonda verità. Se questo mondo dell'esperienza è veramente reale, la sua realtà dev'essere assai più profonda della nostra esperienza. Non potrà un'analisi delle condizioni dell'esperienza indicarci dove giace questa più profonda realtà, oltre l'apparenza, eppure in questa incorporata?

Questo mondo del realismo scientifico è prima di tutto un mondo nello spazio e nel tempo. E lo spazio e il tempo medesimi sono, come Kant ci ha mostrato, condizioni della legge naturale e della conoscenza umana, così difficili a capire che noi correremmo il rischio di complicare disperatamente la

nostra investigazione se già noi qui ci fermassimo di nuovo sui loro paradossi. Rimettiamo a più tardi tale ordine di considerazioni, e piuttosto consideriamo il contenuto del mondo spaziale quale l'esperienza ce lo mostra. Nello spazio noi troviamo l'universo delle stelle e delle nebulose come quel mondo in cui accadono tutti i cangiamenti che entrano nella nostra sfera visuale. Questi cangiamenti, quali li conosce la fisica, sono, per usare la notissima frase, « redistribuzioni » di materia e di energia. Per quanto noi sappiamo, nè la materia nè l'energia subiscono mai alterazioni di quantità. È la loro distribuzione, la forma del mondo fisico, che cambia. Circa l'estensione e il carattere di questi cangiamenti in generale, l'astronomo ci dice (per citare ancora l'allocuzione del dottor Huggins) qualche cosa come ciò che segue:

« I cieli sono adorni riccamente, ma assai irregolarmente di astri; gli astri più brillanti si adunano in gruppi ben conosciuti sopra uno sfondo formato da un allacciamento di corsi e giri avviluppati e spirali intrecciate di astri più languidi, che diventano più numerosi e più intricati nella zona irregolarmente tagliata della Via Lattea.

« Noi che formiamo parte del quadro possiamo scorgere il disegno soltanto contorto e confuso; qui addensato, là diradato, altrove sovrapposto. I raggruppamenti dovuti alla nostra posizione sono commisti con quelli che sono veramente reali.

« Possiamo noi supporre che ciascun punto luminoso non abbia alcun'altra relazione con gli altri che gli sono vicini, tranne quella dell'accidentale vicinanza dei grani di sabbia sulla spiaggia, o delle particelle di polvere spinta dal vento del deserto? Certamente, ogni astro, da Sirio e Vega fino a cia-

scun grano della polvere luminosa della Via Lattea, deriva il suo posto attuale nel disegno del cielo dal lento evolversi del suo passato. Noi scorgiamo un sistema di sistemi, perchè le ampie linee dei gruppi e dei corsi e dei giri spirali, che segnano il disegno generale, sono riprodotte in ciascuna parte. Il tutto è in moto, e ciascun punto muta la sua posizione di chilometri, ad ogni secondo, sebbene dall'angusta immensità delle loro distanze da noi e da ciascun altro, solo mediante i movimenti accumulati di anni o di generazioni, qualche piccolo mutamento della posizione relativa si manifesti ».

Un « sistema di sistemi », adunque, con le « ampie linee » « riprodotte in ciascuna parte » sta dinanzi a noi. Le sue linee stesse suggeriscono un processo generale di evoluzione fisica. Questa impressione è in qualche maniera confermata da due notissime considerazioni, una delle quali è relativamente più antica nella scienza, mentre l'altra sta attualmente traversando uno sviluppo notevolmente nuovo per opera della ricerca spettroscopica. La prima considerazione si riferisce al fatto che l'energia di questo vasto sistema materiale è ora distribuita in una maniera che, per la natura delle circostanze, è, per dir così, peculiarmente instabile, e che apparisce implicare enormi cangiamenti futuri di distribuzione; mentre, se noi guardiamo indietro, scorgiamo che deve essere stato implicito nel passato un lungo e continuo processo di un tipo particolare che ha condotto allo stato presente. Le stelle provviste di calore, lontane le une dalle altre nello spazio freddo, stanno appunto ora continuamente dissipando il loro calore per radiazione. Se si investiga la più probabile sorgente di tutta questa energia calorifera, ora così ampiamente diffusa, si arriva soltanto ad

un'ipotesi grandemente plausibile, di cui sorse l'idea dopo un considerevolissimo studio dei fenomeni del nostro sole. La contrazione, sotto l'influenza della gravità, fornisce, con la massima probabilità, la sorgente di questo calore nel caso di ciascuna delle grandi masse stellari. La contrazione, considerata retrospettivamente e interpretata alla luce della notissima ed ora assai ampiamente confermata ipotesi della nebulosa, indica che ciascuna stella deve un tempo essere stata assai più grande che ora non sia, e che l'energia ora irradiata come calore deve una volta essere stata immagazzinata come energia di posizione della materia largamente diffusa, le cui particelle gravitavano le une verso le altre, e la cui condizione ci è verosimilmente indicata da quelle grandi masse che certune delle nebulose ci presentano. La condensazione, la conversione dell'energia di posizione in calore, la radiazione del calore, la contrazione continuata delle masse stellari — tale è il processo che ora probabilmente ci sta innanzi accennato.

Il recente esame spettroscopico delle stelle fornisce una seconda e subordinata maniera di prova, che aggiunge un'ulteriore plausibilità all'idea di questa unità di processo in tutto il cielo. Le stelle sembrano, ci dicono, dividersi in classi, la cui condizione fisica suggerisce appunto come assai verosimile l'idea (sebbene non possa ancora fornirne la prova) di quelle varietà d'età, di quegli stadi diversi nel processo di condensazione e di raffreddamento, che noi possiamo aspettarci di scoprire nell'universo di un'evoluzione stellare della specie richiesta dall'ipotesi della nebulosa. La conferma derivante da questa fonte, incompleta com'è, è pure grandemente significativa.

Ammesse queste ipotesi circa il sistema mondiale che ci attornia — ipotesi rese ogni giorno più probabili alla luce di quella generale unità della struttura materiale e della legge fisica, che lo spettroscopio così meravigliosamente rivela — il processo che è in corso ha un carattere che lo rende grandissimamente problematico. L'energia di questo sistema è in via di trasformazione, come abbiamo veduto; ma le trasformazioni generali appaiono conformarsi ad un tipo il quale ispira il pensiero che questo mondo brillante delle stelle provviste di calore, come è adesso, deve essere destinato solo a un periodo finito d'esistenza. Queste trasformazioni, vale a dire, hanno luogo in una sola direzione. L'energia del mondo stellare sembra che stia « morendo », cioè passando da forme « utili » a forme « inutili ». La quantità totale dell'energia nel mondo rimane costante; ma la sua servibilità per la continuazione del processo del mondo, che noi ora osserviamo ed ammiriamo, deve ad ogni istante divenir minore. Noi non possiamo, con seria probabilità, scoprire un qualsiasi processo compensatore di grandezza e universalità sufficienti per autorizzarci a scorgere come l'evoluzione stellare potrebbe procedere incessantemente, in ogni parte dello spazio, per quanto è largo, senza un completo cangiamento nel carattere degli eventi che vi sono implicati. Un ritmo di sviluppo e decadenza, un passaggio dell'energia da forme « più alte » a forme « più basse », e poscia ancora un ritorno da forme « più basse » a forme « più alte », nel caso che questa fosse la legge del processo che ci sta dinanzi, suggerirebbe un « equilibrio mobile » dell'universo, in ultima analisi stabile, le cui « larghe linee », « riprodotte in ogni sua parte », sarebbero quelle d'una vita infinita di sistemi



solari e stellari in maturazione e in decadenza. Ma sfortunatamente, la più gran parte dell'energia implicata in questo mondo di stelle provviste di calore e di spazio freddo, non più tosto raggiunge le forme di energia calorica, manifestata nelle stesse superficie infocate delle stelle, che è irradiata via nello spazio; e nulla v'è di ritmico, per quanto possiamo scorgere, nei risultati del processo di radiazione. La forma di questo mondo cangia; e nessun processo restauratore offre compensazioni adeguate al cambiamento. L'universo stellare getta continuamente il pane della sua energia nelle acque dello spazio infinito. Quando potrà esso venir ancora ritrovato? Per parlare più particolarmente dei fatti, ogni stella tende a raffreddarsi, giacchè irradia enormi quantità di calore. Che cosa può supplire la perdita e conservare il calore alla stella? La risposta è che la contrazione di ciascuna massa stellare, a cagione della gravitazione, converte continuamente l'energia di posizione in energia di calore. Ma in nessun caso singolo questa contrazione potrebbe procedere indefinitamente. Le stelle che noi conosciamo devono tutte diventar vecchie e morire. Che cosa potrebbe ridonare la vita all'universo che si raffredda? Le collisioni delle masse stellari? Queste in ogni caso produrrebbero enormi diffusioni di materia, formerebbero nuove nebulose, comincerebbero nuovamente gli ampi processi dei singoli sistemi; ma potrebbero far ciò solo attingendo ancora al serbatoio delle più alte forme di energia (cioè all'energia di posizione e all'energia dei moti stellari relativi). L'energia così conquistata e resa utilizzabile, sarebbe alla fine irradiata, verrebbe perduta nelle profondità dello spazio; e il processo metterebbe capo solamente ad una perdita.

Questa legge della « degradazione » dell'energia, della tendenza delle forme superiori di energia, come quelle dell'energia di posizione e dell'energia del movimento di masse di materia, a passare dovunque, quando si trasformano, in più basse forme di energia, è una tendenza notissima, presente in ogni genere di processi fisici. Anche coi migliori degli espedienti conosciuti, l'energia di calore può venir ritrasformata in più alte forme di energia soltanto con una certa perdita. Riscaldate l'acqua, qui, alla superficie della terra, e voi potete farla diventare vapore e far sì che il vapore innalzi i corpi a livelli superiori, e così avere alquanta della vostra energia di calore immagazzinata ancora in forme che saranno successivamente « utilizzabili » per uno scopo pratico. Ma voi potete far ciò soltanto con perdita. Allo scopo di trasformare alquanta dell'energia di calore che è a vostra disposizione in una forma più alta e più utile, voi dovete distruggere una buona quantità di calore col lasciare che esso riscaldi i corpi vicini all'acqua che adoperate e col lasciarlo così da ultimo diffondersi nello spazio per radiazione. Nè voi potete ripristinare il calore perduto. Voi adunque impiegate l'energia soltanto col perderne una parte come calore distrutto, e coll'usare il rimanente per i vostri scopi. Questo sembra essere il modo di procedere del nostro universo. Le sue energie si diffondono continuamente nello spazio infinito, in forme « degradate », come vibrazioni eteree. Le stelle distruggono assai di più di quello che esse non possano dare ai loro pianeti. Ed anche ciò che esse danno ai loro pianeti si perde continuamente, come la stessa nostra terra ci mostra, per radiazione.

Se, dunque, questo universo stellare possiede attualmente una qualsiasi quantità *finita* di energia

« cinetica » o di energia « potenziale » in forme utilizzabili non diffuse, cioè se il processo che ci sta innanzi è confinato ad una qualsiasi porzione finita di spazio, allora l'energia sembra tendere a perdersi in forma diffusa, sicchè in un certo tempo finito l'intero processo deve « andar morendo ». L'evoluzione deve cessare.

Ciò, almeno, sembrerebbe. Il problema che ci è ispirato nell'altra direzione è ovvio. Se questa evoluzione deve una volta cessare, come possiamo noi, trasportandola indietro, concepire che sia stata senza un cominciamento? Un processo ritmico, in cui vi è un regolare alternarsi di certe condizioni, si può agevolmente concepire come tale che sia sempre esistito. Guardate indietro, vale a dire, per quanto vogliate, e voi troverete questo processo presente ad ogni momento del tempo, in qualche stadio del suo ritmo indefinitamente ripetuto. Ma un processo fisico che prosegua per un tempo infinito e pur sempre nella medesima direzione, un'infinita perdita di energia per la continua conversione di forme più alte in più basse — come è difficile da concepire che tale processo sia già in corso dall'eternità! La sola ipotesi plausibile, che rende possibile tale concezione, sembra a primo aspetto essere quella discussa dal prof. W. K. Clifford, nella sua brillante conferenza su *La prima e l'ultima catastrofe*. Allo scopo di seguire il pensiero del Clifford fissiamo per un momento la nostra attenzione sul caso della terra. Se, dice Clifford, noi seguiamo, risalendo indietro, la probabile condizione della terra, troviamo che, secondo certi computi, questo pianeta deve essersi solidificato un limitato numero di milioni d'anni fa. « Prima esso era in via di raffreddamento sotto forma liquida ». E, ancora prima, ulteriori computi

mostrerebbero che, a un certo tempo, la terra era passata dallo stato gassoso a quello liquido. E, allora, Clifford continua:

« Se noi risalissimo ancora indietro, troveremmo probabilmente che la terra si è conglobata staccandosi da un grande anello di materia che circondava il sole ed era distribuito sulla sua orbita. La stessa cosa è vera di ogni globo di materia; se noi tracciamo la storia passata d'ognuno di essi, giungiamo ad un certo tempo nel quale ebbe luogo una catastrofe; e se noi tracciassimo in questo senso la storia passata di tutti i corpi dell'universo, li scorgevamo separarsi continuamente in parti più piccole. Ciò che essi realmente fecero fu di conglobarsi e divenir solidi. Se noi rovesciassimo il processo, noi li vedremmo separarsi e divenir fluidi; e, come limite di tutto ciò, a un'indefinita distanza nel passato, troveremmo che tutti questi corpi sarebbero risolti in molecole e che queste andrebbero fuggendo le une dalle altre. Non vi sarebbe alcun limite a tale processo, e noi potremmo tracciarlo nel passato, tanto lontano quanto ci pare. Cosicchè, assumendo — assunzione assai larga — che la presente costituzione delle leggi della geometria e della meccanica sia stata valida durante tutto il tempo passato, saremmo condotti alla conclusione che, ad una inconcepibile distanza anteriore di tempo, l'universo consisteva di molecole irriducibili, tutte separate le une dalle altre e avvicinantisi le une alle altre. Poscia esse si sarebbero raccolte insieme e avrebbero formato un gran numero di piccoli corpi provvisti di calore. Poscia si avrebbe avuto il processo del raffreddamento procedente in questi corpi esattamente come troviamo che esso procede ora. Ma dovete notare che non abbiamo alcuna prova di

una catastrofe quale un cominciamento delle leggi della natura implica ».

Clifford, come vedete dalle sue parole, non riguarda questa ipotesi se non come provvisoria. Quello che noi pel momento cerchiamo è, del resto, una maniera plausibile di considerare il mondo che ora è come concatenato senza interruzione, con ciò che esso fu e con ciò che sarà, mediante un processo mondiale che si estende indefinitamente lungo il passato e lungo il futuro. Concepire il processo attuale indefinitamente esteso lungo il futuro è, come abbiamo veduto, assai difficile, senza arrivare a ciò che lo stesso Clifford (pag. 224 della medesima conferenza) così ci descrive:

« Se noi dovessimo procedere innanzi... e considerare le cose come conglobantisi, arriveremmo finalmente ad una grande massa centrale, tutta d'un pezzo, che tramanderebbe onde di calore in un etere perfettamente vuoto, e gradualmente si raffredderebbe. A mano a mano che questa massa si fa fredda, diviene priva di ogni vita e moto; sarebbe precisamente un enorme blocco gelato in mezzo all'etere ».

Nel passato, poi, estendendo il processo all'indietro, noi arriviamo, come Clifford ci ha mostrato, a una condizione di sempre più grande diffusione di materia, a uno stato in cui una quantità sempre maggiore di energia prende la forma di energia di posizione, e in cui esiste in grado sempre minore l'attuale condizione dei sistemi stellari con superficie solari provviste di alto calore. In entrambi i casi il nostro sforzo, per concepire il processo mondiale come *un unico* processo, è fondato, come Clifford indica, sulla « larga assunzione » che « la presente costituzione delle leggi della geometria e della mec-

canica sia stata valida durante tutto il tempo passato », o, in altre parole, che il mondo sia ciò che ora sembra essere alla nostra più esatta coscienza scientifica. Il problema è ora se la concezione che noi così raggiungiamo sia una concezione essenzialmente coerente.

Al presente stadio della nostra investigazione sarebbe puro filisteismo soffermarsi, come molti sono disposti a fare, sullo scoraggiante concetto dello stato passato e futuro dell'universo che suggeriscono sin qui queste considerazioni ed ipotesi. La nostra analisi critica dei presupposti della ricerca moderna avrà da studiare, al dovuto tempo e luogo, l'aspetto morale e religioso del mondo reale. Ma, ora, noi non osiamo revocare in discussione le ipotesi circa la natura per il semplice fatto che esse non corrispondono alle aspirazioni dei nostri cuori. La nostra analisi critica deve penetrare più profonda.

Rivolgendoci tosto, d'altronde, all'aspetto teoretico dell'argomento, noi troviamo che questa concezione del mondo reale è, in ogni caso, come abbiamo già osservato, una concezione grandemente problematica. Noi possiamo benissimo dubitare della definitiva coerenza di queste nostre nozioni empiriche circa il mondo fisico, quando sono spinte, per dir così, ai loro estremi confini, quando sono costrette al servizio di definire un possibile processo mondiale che debba inchiudere i fenomeni conosciuti ed essere sempre continuo e illimitato nel tempo. Pure gli sforzi che abbiamo fatto fin qui non saranno vani se noi facciam conto di una considerazione che appunto ora diviene grandemente importante per noi.

Non vi è, vale a dire, alcun esperimento maggiormente giovevole in filosofia di quello sforzo appunto,

che ci sta ora dinanzi, per universalizzare le nostre concezioni delle cose, per saggiare ciò che accade di esse quando noi giungiamo al limite e le supponiamo vere per tutto il mondo e per tutto il tempo. Un tale esperimento è spesso per la filosofia ciò che un esperimento cruciale in un laboratorio è per la fisica. Cioè esso decide per noi con quale specie di concezione abbiamo da fare; e questa è la ragione per cui tali speculazioni meritano la pena di essere fatte. Una concezione che potesse così coerentemente venir universalizzata, che potesse venir usata per definire un processo mondiale assoluto o completo in sè, che potesse così avere un'applicazione essenzialmente illimitata, potrebbe essere una concezione di tipo obbiettivo e ben fondato, vera per il mondo reale indipendentemente dal nostro puramente umano punto di vista. Ma una concezione che voi non possiate universalizzare, che sembri contraddire sè medesima, o che dia origine a incongruità grandemente sospette, appena che la spingiate al limite, appena che facciate la supposizione che essa si applichi *semper et ubique*, si manifesta con ciò essere con ogni probabilità una concezione di carattere essenzialmente umano o in ogni caso privo di obbiettività mondiale. Può in essa esservi della verità, ma questa verità sarà in parte dovuta al nostro limitato punto di vista, al nostro posto particolare nell'universo. Questa nozione sarà, per così dire, una concezione *mortale* delle cose, non la concezione d'una verità realmente eterna. Per esempio: il concetto della terra sostenuta da un elefante che poggiava su di una tartaruga, era una concezione così essenzialmente transitoria e puramente umana, appunto perchè era derivata dall'analogia di una specialissima e limitata esperienza

nostra, ed era evidentemente incapace di una vera universalizzazione. Cercando di giungere al limite, voi vi trovavate in un mondo la cui legge era che tutte le cose abbisognavano di essere sostenute dal di sotto, mentre non potevate mai trovare un reale appoggio *nel* mondo, sia per la terra, sia per qualunque altra cosa. Giacchè qualunque appoggio nella vostra serie mondiale sarebbe stato tale solo in quanto prima si concepiva che esso doveva venir sostenuto. E così, come in una serie in tal modo definita non poteva trovarsi alcun appoggio non sostenuto, mentre un appoggio non sostenuto sarebbe essenzialmente abbisognato in qualche luogo per fornire ad ogni cosa sopra di esso una base reale, la serie definita sarebbe stata inadeguata allo scopo di spiegare l'apparente stabilità della terra. Ma assai differente è la concezione (per certo, puramente ideale) della stabilità d'un sistema in gravitazione in uno spazio pel resto assolutamente vuoto — un sistema che consisterebbe, poniamo, di un sole e di un pianeta, entrambi moventisi con perfetta libertà circa il loro comune centro di gravità, entrambi liberi da influenze perturbatrici esterne, ed entrambi corpi sferici rigidi ed omogenei. Un tal sistema, sebbene non esista nel nostro mondo fisico, può essere concepito come esistente. Di più, un tal sistema, sotto la legge di gravità, ci darebbe un illimitato ritmico cambiamento di posizione da parte dei suoi membri, cosicchè il piccolo pianeta girerebbe in un'orbita stabilita attorno al suo grande sole, o piuttosto entrambi si moverebbero attorno al loro centro comune. Il movimento in discorso sarebbe costante. Non vi sarebbe alcuna difficoltà a predire la posizione, la velocità e l'accelerazione del pianeta in qualsiasi tempo, dalla sua posizione e dal suo mo-

vimento in un qualunque altro tempo. Le posizioni possibili del pianeta nella sua orbita formerebbero una curva chiusa. Basterebbe un cielo completo del sistema per esemplificare tutto esaurientemente, nè vi sarebbe bisogno di alcun appoggio o di alcuna spiegazione di fonte esteriore al sistema. Il moto, in un universo così costituito, sarebbe, come si disse, essenzialmente infinito. In questo spazio vuoto nessuna condizione fisica lo avrebbe prodotto o cominciato; e niente potrebbe terminarlo. La concezione d'un tal universo è essenzialmente completa in sè, e ciò come universo possibile. Un tale universo, adunque, sebbene non sia reale, può esserlo. L'universo dove la stabilità delle cose doveva venir spiegata solamente mediante una nozione come quella della terra sostenuta da un elefante e da una tartaruga, *non può* essere reale; perchè tanto l'elefante quanto la tartaruga, come sono pensati, non sarebbero punto appoggi reali, o altrimenti, *se lo fossero*, essi, come la stessa terra immaginata, avrebbero bisogno d'appoggio prima di poter diventare appoggi, mentre nel mondo, come è concepito, essi non potrebbero trovare alcun appoggio definitivo.

Do l'esempio di questa distinzione, dall'apparenza piuttosto astrusa, tra concezioni essenzialmente coerenti ed essenzialmente incoerenti dell'universo nella sua totalità, non allo scopo di avvolgere la mia argomentazione di sottigliezza non necessaria, ma allo scopo di preparare la via a ciò che mi sembra un passo innanzi, non privo d'importanza, nel nostro dibattito.

II

Nessuno dubita della validità delle precedenti induzioni della fisica quando siano giudicate mediante i loro stessi presupposti e prese entro i loro limiti voluti. Ma esse sono indubbiamente induzioni circa il mondo come appare. Esse perciò, secondo sono in origine costruite, non pretendono darci una teoria circa la definitiva realtà del mondo. È il nostro interesse intellettuale che ci ha ora suggerito il mero esperimento di vedere se le concezioni, che queste induzioni implicano, sono atte ad essere universalizzate, ad essere spinte al limite, e se esse rimangono coerenti quando, ipoteticamente, questo si fa. Lo scopo dell'esperimento è di vedere se il mondo come appare all'esperienza esterna possa realmente essere considerato come un congruo esemplare del mondo quale è in realtà.

Supponendo che questo processo dell'aggregazione di materia e dell'irradiazione di energia nello spazio sia un esemplare del processo definitivamente reale della natura, possiamo noi, con Clifford, considerarlo quale un processo che, a parte l'incertezza, possa senza incoerenza essere concepito come illimitato nel tempo? Come esempio d'un processo ipotetico che *può* essere concepito così, noi abbiamo testè fatto il caso d'un sistema ideale composto d'un sole rigido e d'un pianeta, soli nello spazio e immutati nell'interna struttura fisica. Il loro ritmo sarebbe perfetto. Il loro movimento si opererebbe in cicli chiusi. Un principio o una fine del loro processo sarebbe fisicamente inintelligibile. Un universo che contenesse quelli, e quelli soltanto, sarebbe com-

pleto tanto logicamente quanto fisicamente. Nessuna evoluzione vi accadrebbe, nè sarebbe necessaria o concepibile. Il nostro mondo apparente, che è ora un mondo di energia « che va morendo » costante in quantità, ma tale che tende alla « degradazione » nella forma, è forse un mondo che noi possiamo coerentemente concepire come eterno?

Tosto ci si presentano delle difficoltà. Poniamole nella più semplice forma possibile. Abbia un processo chiamato aggregazione proseguito infinitamente il suo corso. Quale stadio ha esso ora raggiunto? La risposta è: uno stadio di aggregazione imperfetta. Le masse della materia, che nel mondo ci sta ora dinanzi coerente, sono, dopo tutto, non ostante la loro dimensione imponente, relativamente piccole. Il loro numero, frattanto, è, relativamente parlando, assai grande. Parecchi milioni di soli — ma nessun sole si vede che si sia insomma costretti a considerare come molto più grande del nostro sole. Alcune stelle possono comprendere parecchie centinaia o migliaia di volte la massa del nostro sole. Ma nessuna è abbastanza grande per farci vedere un disco qualsiasi attraverso gli spazi interstellari. Ciò che noi vediamo sono semplici punti di luce. Dove invece di punti scorgiamo larghe nebulose di area assai appariscente, abbiamo la prova della presenza di gas diffuso e fors'anche di sciami di meteore, non di masse di materia assai aggregate e pure estremamente ampie. Quanto al significato di questo fatto, non vi è veramente nulla ancora di esatto nel nostro esame attuale. Sin qui esso non fa che metterci in sospetto. Se l'aggregazione è proceduta infinitamente, vi dovrebbero essere — si potrebbe pensare — almeno pochi straordinari centri d'aggregazione, tanto grandi, poniamo, nella loro misura

triangolare, visti attraverso questi spazi prodigiosi, quanto ci appariscono le più grandi nebulose, e pure almeno tanto coerenti quanto lo è la massa di Sirio. La piccola misura media dei soli è precisamente ciò che ci si potrebbe attendere di vedere se in qualche momento determinato del tempo nel passato l'aggregazione fosse incominciata qui intorno nello spazio, mentre la materia nebulare gasosa o gli sciami di meteore avessero in principio di quel tempo riempito quasi uniformemente la nostra parte di spazio. Ma questo non è ciò che la nostra ipotesi, spinta al limite, pretende di adombrare. Aggregazione universale, procedente dovunque vi era materia — questo è ciò che deve aver occupato il passato infinito. Eppure.... quale incompleto risultato!

Lo ripeto, non intendo affatto esagerare la forza d'una considerazione così inesattamente formulata. Il modo tenuto da Clifford per esporre il suo ipotetico caso d'uno sguardo nel passato potrebbe sembrar già avere anticipata la nostra obiezione. Ma io do ad essa questa forma allo scopo di presentare posteriormente una più seria riflessione.

Frattanto, un secondo dubbio viene alla mente, e questa volta in riguardo all'energia del nostro mondo. Essa deve essere sempre in atto di tendere verso lo stato finale d'indefinita degradazione e dispersione. Eppure vi è tanta parte di essa ancora « utilizzabile »! Queste stelle sono così calde, questo cumulo di energia, dispersa per un tempo infinito, ci ha dopo tutto lasciati ancora così lontani dal termine ghiacciato di ogni evoluzione! Non è questa incompletezza un'altra cagione di sospetto? Possono le nostre concezioni venire, così, completamente universalizzate senza una curiosa incongruità? Non deve forse un processo che da tutta l'eternità

ha preso soltanto una direzione essersi completato molto tempo fa?

Ma io mi affretto a correggere queste inesatte considerazioni opponendo ad esse la stessa semplice maniera tenuta da Clifford per difendere la causa dell'interna coerenza della nostra presente concezione di legge naturale. Quello che « i corpi dell'universo » « hanno realmente fatto (egli dice) è di conglobarsi e divenir solidi. Se noi rovesciassimo il processo li vedremmo separarsi... e, come limite..., a un'indefinita distanza nel passato, troveremmo che tutti questi corpi sarebbero risolti in molecole e » (se noi leggiamo il processo all'indietro) « che queste andrebbero fuggendo le une dalle altre. Non vi sarebbe alcun limite a tale processo, e noi potremmo tracciarlo nel passato, tanto lontano quanto ci pare ». In questo modo, pensa Clifford, noi otterremmo per l'universo fisico un processo infinito suscettibile di descrizione. Che a noi accada di vivere e di essere senzienti appunto nel momento in cui il processo infinito ha raggiunto *questo* stadio, non è, in fondo, cosa più meravigliosa del fatto che noi semplicemente viviamo. Una volta assunto un passato e un futuro infiniti, dobbiamo naturalmente entrare anche noi in qualche momento del processo, e noi vi entriamo appunto nel momento in cui realmente ci troviamo, mentre il processo è in uno stadio particolarmente critico e di transizione.

Ma il problema non consiste qui appunto nella nostra esistenza. È il mondo reale che così concepito ha, quando considerato nel tempo, un carattere assai singolare. Vi è uno stadio nella sua vita infinita, in cui, per un periodo limitato, che possiamo chiamar *E* (intendendo con ciò la parte di tempo durante il quale sono possibili quelli che noi chia-

miamo processi di evoluzione) vi è un'aggregazione della sua materia, notevole, ma non ancora estremamente accentuata, e così pure una considerevole, per quanto non estrema, conservazione di energia di posizione da parte delle masse che lo costituiscono. Durante questo tempo i soli e i sistemi si formano, le stelle sono calde, e la vita planetaria, può, come sulla nostra terra, manifestarsi. Prima di questo periodo evvi un tempo infinito P , un passato in cui l'aggregazione era piccola, ma in cui vi erano nebulose, sciami di meteore, anzi, se voi procedete all'indietro sufficientemente, molecole separate. Queste posseggono molta energia di posizione, o di movimento, o dell'una e dell'altra. Non hanno ancora, in media, convertito in calore una grande quantità di essa. In quel tempo non era possibile alcun processo di evoluzione. Poi, oltre e dopo il tempo E , evvi un futuro infinito F , in cui, ancora, la materia è aggregata ma fredda, l'energia è dispersa a traverso lo spazio nell'etere, e cessa ciò che si chiama l'evoluzione. Il risultato è una divisione assoluta del tempo infinito nelle tre parti:

$$< \overset{Pas}{\text{—————}} P \mid E \mid F \text{ —————} \overset{Fut}{\text{—————}} >$$

e questa divisione dev'essere non solo la nostra particolare e finita interpretazione della cosa, ma la verità della natura. Il mondo delle alte temperature, di masse grandi e rapidamente condensantisi, di pianeti e di soli, di tutti i complessi processi naturali, elettrici, magnetici, chimici, connessi con la vita dei sistemi solari — questo mondo è un'eccezione nei deserti del tempo infinito. P non contiene nulla di ciò. Nulla di ciò contiene F . Solo la speciale regione del processo temporale, E , dà origine a tali cose.

Ora, un processo naturale che è essenzialmente confinato a una sola parte del tempo infinito, e che non ha luogo in nessun'altra parte, è la reale anomalia con cui sin qui noi abbiamo da fare. Noi volevamo concepir la natura come un unico processo. In realtà l'abbiamo concepita come un dramma in tre atti, essenzialmente separati l'un l'altro nel loro carattere fisico, non ostante la continuità di movimenti che li congiunge. Questa anomalia richiede, in ogni caso, un ulteriore esame. È uno strano mondo quello in cui siamo entrati. Quanto lo sia, comprenderemo in qualche misura solo dopo che avrò messo alla prova la vostra pazienza, mediante una sottigliezza ancora maggiore, alla quale invito ora la vostra breve, ma assai accurata, attenzione.

III

Quali si siano le altre difficoltà che questo mondo così concepito possa o no presentare, è certo che la sua illimitazione nel tempo e la forma della sua presenza nello spazio infinito, sono difficoltà d'una specie assai diversa da quelle che dianzi ascrivemmo al supposto semplice sistema di gravitazione consistente in due corpi. In quest'ultimo mondo, vale a dire, stava continuamente facendo il suo corso un certo processo ciclico d'un solo tipo fisso. Il sole e il suo supposto pianeta si trovavano in un dato modo nello spazio. Guardando indietro quanto si voglia, si troverebbe sempre la coppia occupante qualcuna delle determinate posizioni relative attraverso cui essa passa durante i suoi cicli infinitamente ripetuti. Guardando, perciò, indietro o avanti, noi non saremmo condotti da alcun problema fisico speciale di questo mondo supposto a romperci il capo

intorno al senso in cui possa esistere una reale infinità di spazio e di tempo. È vero, come ognuno ha udito, che vi sono evidenti e serie difficoltà nel modo di concepire come lo spazio ed il tempo possano essere realtà veramente infinite — come, laggiù, possano realmente esistere parti di spazio infinitamente lontane da noi, o come, guardando indietro, possiamo dire che sempre accaddero degli avvenimenti or è un tempo infinitamente lungo. Ma ora, come vediamo, il mondo del nostro chiuso ciclo del pianeta che gira intorno al sole, non suggerisce, mediante alcuna evidente peculiarità fisica del suo processo, problemi di sorta intorno a questa realtà dello spazio infinito e del tempo infinito come tali. Noi abbiamo detto la sua esistenza infinita nel tempo. Con ciò intendiamo che la sua supposta esistenza apparirebbe quasi fosse infinita come lo è il tempo — nè più nè meno. Se si è imbarazzati a concepire un tempo infinito, ciò è la colpa del tempo, non di questo semplice ritmo meccanico del pianeta che s'aggira attorno al sole. Checchè significhi il tempo infinito, il ritmo dell'immaginato semplice sistema è adeguato a riempirlo. Così pure nel caso dello spazio. Noi abbiamo supposto che il nostro sole e il nostro pianeta siano soli nello spazio illimitato. È difficile definire ciò che sia precisamente uno spazio realmente illimitato. Quando si tenta una definizione, si arriva tosto a sospettare che si sta trattando con un concetto contraddittorio in sè. Ma, checchè sia di ciò, il sole e il pianeta immaginati, là, insieme nello spazio, richiedono lo spazio per esistere in esso, ma non hanno per ipotesi alcuna relazione fisica con lo spazio infinito, non hanno da preoccuparsi (per così dire) se lo spazio sia infinito o no. Se uno spazio realmente infinito può esistere, allora

il sole e il pianeta possono esistere in esso; ma per le loro relazioni fisiche essi richiedono soltanto il frammento finito di spazio compreso nelle loro proprie masse e nell'orbita del pianeta. L'esistenza d'un tale sistema, adunque, deve dirsi essenzialmente illimitata nel tempo, appunto perchè le sue proprietà fisiche *non* ci conducono ad alcuna assunzione circa ciò che sia e significhi lo spazio illimitato, ma sono processi che, poichè sono ritmici e completi in sè, non fanno sorgere alcun problema circa il come e il quando possano aver cominciato, e sono perciò illimitati qualunque sia il senso in cui il tempo si dimostra essere illimitato. Questa loro esistenza è, ancora, intelligibile come un fatto concepito nello spazio illimitato, perchè, checchè significhi lo spazio illimitato, questo processo, essendo un processo definito e limitato, può trovare posto in tale spazio.

Ma ora (e questo è il punto importante) il mondo dell'energia « che va morendo » e della materia che indefinitamente si consolida, differisce da questo semplice mondo del sole e del pianeta, in ciò che la sua esistenza ha, come venne concepita, una relazione essenzialmente fisica con uno spazio ed un tempo realmente infiniti, cosicchè non si possono concepire i suoi processi come illimitati nel tempo semplicemente per il fatto che essi non ci suggeriscono, come il sole e il pianeta, l'idea d'alcun possibile cominciamento; ma possono soltanto venir concepiti come illimitati affrontando precedentemente e superando tutte le difficoltà relative a uno spazio e a un tempo realmente infiniti. Lo spazio e il tempo infiniti, come tali, divengono in questa teoria, non materia di vaga possibilità, ma piuttosto parte d'una ipotesi fisica. Essi rendono, perciò, questa ipotesi

fisica particolarmente difficile a concepire con congruenza. Non è questo il luogo per intrattenerci completamente sopra ciò che realmente sono queste difficoltà circa lo spazio ed il tempo infiniti. Non sto facendo qui un'esposizione filosofica in tutta la sua ampiezza, ma soltanto dando dei cenni d'una filosofia. Quello che però devo mettere in luce può venir indicato ritornando ad una precedente analogia. Ho detto che questo mondo, dove tutti i processi prendono l'unica direzione verso la consolidazione della materia, è assai diverso dal semplice e ritmico mondo del sole e del pianeta stati supposti. Ciò che io ora devo mettere in luce è che questo nostro mondo della materia che indefinitamente si consolida, se vien preso come un mondo assolutamente reale, rassomiglierebbe assai in uno dei suoi aspetti all'altro mondo supposto dove l'elefante poggia sulla tartaruga. La difficoltà circa *quel* mondo era che si assumeva la necessità d'un appoggio, eppure nessun appoggio poteva mai venir determinato. La difficoltà circa *questo* mondo è che il cumulo di energia utilizzabile in ciascun momento, mancando tanto di permanenza in sè, quanto di qualsiasi tendenza a raggiungere, attraverso processi ritmici, una restaurazione periodica della sua precedente quantità, ci rimanda indietro infinitamente nel tempo per una determinazione dello stesso processo fisico e della stessa fisica costituzione da cui deve essere dipesa la presente quantità di essa energia. Ora *qualche* specie di regresso infinito nel tempo ci è imposto in un certo senso da ogni processo fisico. Anche il semplice ritmo del sole e del pianeta ci rimandava infinitamente indietro nel tempo; non allo scopo di scoprire quale specie di processo esso era (perchè ciò noi lo apprendevamo

da ogni ciclo), ma a cagione dello scorgere come *non* si poteva concepire che un processo quale quello avesse un principio fisico. Ma questo processo del mondo infinitamente consolidantesi, come Clifford lo determina, ci rimanda indietro nel tempo quasi esattamente come le serie della terra, dell'elefante e della tartaruga ci rimandano lontano nello spazio. Forse che sarebbe stata una risposta, a chi avesse mosso l'obbiezione, quella di dire, nel caso delle serie dell'elefante e della tartaruga: — Oh, anche la tartaruga è sostenuta da un altro essere, poniamo un gigante; ed esso da un albero; e questo da qualche cos'altro, e così via *ad infinitum*? No, perchè così nessun appoggio avrebbe mai trovato per tutta l'infinità un principio di spiegazione. Così pure — sebbene un processo fisico perfettamente ritmico e completo possa facilmente, senza incoerenza, essere considerato come illimitato, quando lo riguardiamo all'indietro — un regresso illimitato in cui, d'altro lato, ogni carattere del processo *cambia* man mano che noi retrocediamo, e cambia in una sola direzione generale, interamente senza ritmo o senza una specie qualunque di inversione del tipo, implica e deve implicare l'incoerenza.

E quale incoerenza, si può ora alfine succintamente indicare. Ogni momento del tempo, per quanto remoto, deve realmente essere stato sorpassato, allo scopo che il nostro mondo consolidantesi possa aver raggiunto il suo stadio presente. Ad ognuno di questi momenti passati, dovrebbe corrispondere qualche reale condizione fisica del nostro mondo supposto. Assai indietro nel tempo, la sua condizione sarebbe stata quella di una disintegrazione sempre più grande. Passando al limite, possiamo dire che la nostra ipotesi supporrebbe: 1.º che ad un infinito

tempo passato le particelle di materia ora radunate nelle stelle devono essere state infinitamente distanti le une dalle altre; e 2.^o che, dacchè ogni stato, anche il presente, presuppone e richiede *tutti* i precedenti stati di questo aritmico processo come antecedenti fisicamente necessari, lo stato presente dell'universo non potrebbe esistere a meno che non lo avesse realmente preceduto quello stato antecedente di distanza reciprocamente infinita delle sue parti.

L'idea della distanza infinita, considerata come fosse un reale fatto fisico, è, del resto, notoriamente ardua da concepire. Una cosa è il dire che il nostro spazio è tale che, per quanto lontano voi procediate nelle sue profondità, potete sempre andar più lontano. Ricordare questo carattere dello spazio è semplicemente affermare un fatto della nostra concezione dello spazio — un fatto che nessuno prova imbarazzo di sorta a concepire. Ma una cosa del tutto diversa è sforzarsi di concepire uno stato del mondo in cui esistano realmente due particelle di materia che siano lontane un infinito numero di leghe. La concezione della illimitatezza dello spazio è, nel primo caso, una semplice espressione della nostra reale incapacità di concepire un limite. Questa incapacità è un fatto di immediata osservazione per la nostra coscienza. Ma se io dico, nel secondo caso: vi sono, in un certo stato del mondo, due particelle di materia, p e q , e la distanza tra queste due particelle è una distanza infinita, io contraddico me stesso. Perchè la linea $p q$ che congiunge queste particelle deve per ipotesi finire in una direzione in p e nell'altra direzione in q — in altre parole, dev'essere finita.

Eppure la nostra attuale ipotesi circa il mondo reale richiede da noi l'asserzione che un tale con-

tradditorio stato di cose deve essere realmente esistito allo scopo che il presente stato del mondo possa essersi prodotto.

Clifford, nell'esporre l'ipotesi, evita l'incoerenza in cui ora ci troviamo col dire soltanto che, in caso d'un mondo infinitamente consolidantesi, il modo di comportarsi delle cose è tale che se noi retrocediamo quanto ci pare, troveremo le particelle della materia sempre più lontane. Ma sfortunatamente, tale affermazione non esaurisce la difficoltà nel caso che questo apparente processo sia sempre stato un processo assolutamente reale. Fissando la nostra attenzione ancora una volta su due particelle, p e q , noi vediamo che, secondo l'ipotesi, al tempo t^1 , esse si trovavano a una certa distanza d^1 , e che in un tempo precedente t^2 esse erano ancora più distanti (poniamo alla distanza d^2) e così via indefinitamente. Ma ora, perchè esse potessero raggiungere la distanza che abbiamo chiamata d^1 , dovettero *prima* essersi trovate *realmente* alla distanza l'una dall'altra che abbiamo chiamata d^2 . Passando al limite, adunque, dobbiamo dire che allo scopo di raggiungere le distanze minori esse dovettero universalmente essersi *prima* trovate nelle distanze maggiori, cosicchè a meno che non si presupponga la distanza maggiore come reale, e quindi, al limite, l'infinita distanza come realmente precedente, le distanze finite non possono essere state raggiunte. Non è, adunque, semplicemente il caso di cui ci trovavamo in presenza con l'ipotesi d'un processo che, per quanto lontano noi volessimo seguirlo, mostra di essere, per la nostra coscienza e dal nostro punto di vista, illimitato. La difficoltà è che, a meno che noi non concepiamo *anzitutto* le distanze illimitate come reali, le distanze limitate non possono mai venir raggiunte. Perciò, se

il processo è ciò che sembra essere, cioè un processo assolutamente reale, le distanze illimitate devono essere state reali. Il nostro infinito, in questo caso, non è l'indefinito oltre il quale *noi* non giungiamo, per quanto retrocediamo. È l'impossibile che pure deve essere stato realmente e assolutamente raggiunto *prima* che possa essere stato toccato qualsiasi degli stati del mondo di cui noi abbiamo esperienza. Solamente col passare attraverso questa impossibile infinita distanza una dall'altra, le particelle *p* e *q* possono aver raggiunto una dall'altra le concepibili distanze finite.

Il parallelo tra questo supposto mondo reale e quello dell'elefante e della tartaruga è ora proprio evidente. Il vero appoggio della terra del sistema elefante-tartaruga deve, *se* pure esiste, essere infinitamente lontano e tuttavia reale. Senza di esso, l'elefante e la tartaruga, per ipotesi, non potrebbero sorreggere nulla, essendo essi stessi senza sostegno. Così pure il vero antecedente del nostro attuale mondo fisico dovette, secondo l'ipotesi del Clifford, essere nello stato in cui le relazioni spaziali delle infime particelle di materia erano relazioni di infinita distanza le une dalle altre. Lasciando di considerare il tempo infinito, possiamo dunque dire in termini assoluti che, in questa ipotesi, vi fu dapprima uno stato reale del mondo in cui le sue più piccole particelle si trovavano a distanze infinite le une dalle altre. E questo non è forse come se dell'elefante e della tartaruga dicessimo: *esiste*, ad un'infinita distanza, ciò che sostiene e l'intera serie e quelli?

Lo ripeto: sull'aspetto maggiormente tecnico delle difficoltà che riguardano lo spazio ed il tempo infinito, non ho qui da intrattenermi più oltre. Ciò che noi abbiamo constatato è semplicemente questo:



1. Vi sono *possibili* processi fisici, che voi *potete* concepire come universalizzati, come essenzialmente illimitati nel tempo, come esistenti in uno spazio illimitato, senza qualsiasi sforzo per definire quale sia la natura positiva d'un tempo e d'uno spazio realmente infiniti. Tali processi sono quelli conosciuti come « ciclici ». Nel caso di questi processi, la definizione d'un sol ciclo implica la descrizione di tutti. Un processo fisico « ciclico », concepito come isolato nello spazio, non poteva cambiare il suo carattere per opera di qualsiasi causa fisica. Per quanto a lungo, adunque, voi lo seguiste innanzi o indietro, trovereste soltanto la medesima cosa ripetuta. In questa concezione nulla v'è di difficile. Voi potreste chiamare un tal processo essenzialmente infinito; intendendo con ciò che, qualunque cosa realmente significhi il tempo infinito, e checchè la sua natura definitiva venga ad essere, il processo in questione sarebbe adeguato a questa infinità. Di tali processi il nostro supposto sole e pianeta è un esempio. Non è implicata alcuna incoerenza nell'universalizzazione di tali processi.

2. Ma vi sono, d'altra parte, dei possibili processi fisici che voi *non potete* così universalizzare, senza presupporre che lo spazio e il tempo infiniti siano, in tutta la loro infinità, elementi nella definizione di certi stati del processo fisico in questione. Di tali processi fisici, il mondo della serie dell'elefante e della tartaruga, e il mondo dell'ipotesi di Clifford, sono esempi possibili, tosto che voi supponiate che essi non siano mondi apparenti, ma veramente reali. Il senso comune dirà immediatamente che, come noi non abbiamo alcuna nozione dello spazio e del tempo infiniti, quali reali totalità fisiche, così non possiamo avere alcun diritto di universalizzare in tal modo

questi processi, nel caso che nella nostra esperienza ci imbattiamo in speciali esempi di essi. La filosofia si addentra più profondamente e dichiara che universalizzare in tal modo questi processi fisici ci avvolge nell'incoerenza e implica il presupposto d'una reale condizione passata del mondo, la stessa definizione della quale contraddice sè medesima.

Sin qui il risultato è che il mondo della materia infinitamente consolidantesi non può essere il mondo definitivamente reale, ma dev'essere soltanto un mondo apparente il cui carattere anomalo è dovuto al nostro particolare ed umano punto di vista. Scorta come la scorgiamo noi, la verità empirica circa la materia e l'energia deve essere soltanto l'apparenza d'una più profonda verità. Questa legge apparente dell'infinita consolidazione dell'universo deve essere soltanto un aspetto frammentario. Queste stelle, e « spirali intrecciate » e « tortuosi serpeggiamenti » di astri, queste molecole ipotetiche che sono andate dall'eternità sempre più raccostandosi, questo processo che ha avuto sempre un'unica direzione senza ancora raggiungere la sua meta — tutte queste cose devono appartenere all'apparenza della realtà. La sostanza, l'anima di tutto ciò, deve stare al di dietro. Il reale processo del mondo non può, così, essere essenzialmente paradossale, essenzialmente incompleto, fondamentalmente assurdo. Esso deve possedere almeno altrettanta unità e coerenza con sè quanta ne possiede un processo fisico « ciclico ». Quando noi lo vediamo, come lo vediamo infatti, nella sua forma aspra e inintelligibile, ciò deve essere perchè, nella nostra esperienza, stiamo soltanto giocando con le « pietruzze della spiaggia ». L'« oceano della realtà e della verità definitive » deve giacere al di là.

In tutto ciò che precede io non ho voluto creare delle difficoltà; le ho semplicemente trovate là dove esistono. Nè ho voluto togliere importanza al mondo del nostro realismo moderno. Al contrario, come ripeto, coloro che studiano questo mondo con la devozione più profonda sono spesso i primi a riconoscere non solamente il suo mistero, ma la sua probabile frammentarietà e il fatto che esso adombra una verità nascosta, che giace oltre. « Inconoscibile » chiamano alcuni investigatori questo mondo reale, a ragione di tali paradossi. Sono, del resto, precisamente coloro che chiamano, così, inconoscibile la realtà, quelli che mi sembrano far poco conto della seria opera della scienza. Ciò che si apprende da tali difficoltà è, non che la nostra esperienza scientifica sia non vera, ma che essa non è la rivelatrice dell'intera verità — non che la materia e l'energia e le loro leggi siano illusioni, ma che esse sono solo rivelazioni parziali di ciò che, scorto da un più alto punto di vista, dovrebbe acquistare l'unità e la completezza che manca sin qui al nostro punto di vista umano. Queste difficoltà, adunque, non ci distornano dal mondo della scienza; piuttosto ci incoraggiano a filosofare riguardo al significato dei presupposti che giacciono sotto la scienza. Se voi scoprite un'importante limitazione nella vostra conoscenza, la filosofia vi impone di scrutare le basi della vostra conoscenza per vedere ciò che costituisce dal punto di vista umano l'origine di questa limitazione.

Lo stesso Clifford, il cui modo di esporre l'ipotesi della legge dell'illimitata consolidazione abbiamo criticamente esaminato, fu tra i primi ad insistere, sebbene per altre ragioni, sulla probabile manchevolezza di questa ipotesi. Egli stesso, una delle menti più ammirabili del recente movimento di pensiero

inglese, attese senza posa, durante la sua breve carriera, al compito di analizzare criticamente i postulati fondamentali della scienza. Che le leggi della fisica e anche della geometria non costituiscano probabilmente le verità definitive circa la natura delle cose, egli usava argomentarlo con tutta la chiarezza del matematico e con tutta la padronanza di riflessione dello speculatore nato. Egli usava considerare come apparenze assai sospette il nostro spazio e il nostro tempo con le loro paradossali infinità. Nel criticarlo io ho in fondo, perciò, soltanto preso a prestito alcuni dei suoi stessi metodi di pensiero. Egli fu il più acuto critico di sè medesimo. Egli si arrestò alla soglia della filosofia; ed è cagione di profondo rammarico che non sia vissuto abbastanza per entrare in questo regno con le facoltà intellettuali che aveva tanto maestrevolmente addestrate. Vi si sarebbe dimostrato un grande conquistatore.

IV

Le considerazioni del precedente dibattito devono essere state abbastanza tediose nella loro astrattezza. Mi affretto a adombrare la loro più concreta portata.

Il problema dell'ordine esterno, come modernamente lo concepiamo, è il problema del vero rapporto tra la natura e l'evoluzione. Lo scopo del precedente dibattito è stato soltanto quello di una formulazione grandemente astratta di questo problema. Il mondo apparente, come lo troviamo nello spazio e nel tempo, è un mondo di cui la materia e l'energia sono permanenti in quantità, mentre la loro distribuzione cangia infinitamente. I cambiamenti di distribuzione che ebbero corso attorno a noi in questo pianeta sono stati, durante quello che noi chia-



miamo un lungo tempo, favorevoli all'evoluzione. Questi medesimi cambiamenti condurranno tuttavia, per quanto possiamo conoscere, alla definitiva estinzione dell'evoluzione sul nostro pianeta. Sorge il problema: forsechè si mantiene universalmente vera la medesima relazione tra la natura del mondo fisico e l'evoluzione, il progresso, degli importanti elementi caratteristici delle sue varie parti? I cieli pure, nella loro totalità, ci fanno credere, da un certo punto di vista, ad un ampio processo di evoluzione cosmica. Tuttavia, i loro fenomeni fisici, esaminati più accuratamente, sembrano mostrarci che questa evoluzione è solo lo stadio transeunte d'un infinito processo universale. Allora sorge un problema ulteriore: possiamo noi formarci una concezione del processo mondiale nella sua vera ed intera natura, e render chiaro in tal modo in quale rapporto reale esso sia con ciò che noi chiamiamo evoluzione? A questo problema noi abbiamo trovata sin qui una risposta tale che indicherebbe come il vero mondo, di cui in questi eventi fisici, che sono ora dinanzi ai nostri occhi, è incorporata la mera apparenza, è in ogni caso da tali eventi fisici assai inadeguatamente rappresentato. Per la soluzione del nostro problema, seppure se ne può trovare una, dobbiamo ricercare più profondamente.

In quale direzione dobbiamo ricercare, la nostra stessa argomentazione ce lo suggerisce prontamente. È chiaro che quanto abbiamo detto circa l'incoerenza di queste concezioni fisiche in quanto implicino la esistenza d'uno spazio e d'un tempo realmente infiniti e di distanze realmente infinite tra corpi, noi abbiamo serrato dappresso quelle considerazioni, circa l'obbiettività dello spazio e del tempo medesimi, che abbiamo ora imparato ad associare col nome di

Kant. E se i precedenti paradossi del mondo dell'energia « che va morendo » e della materia infinitamente consolidantesi, fossero dovuti al fatto che noi abbiamo cercato di dare un'ipotetica spiegazione di un processo mondiale assoluto in termini delle forme umane di concezione e d'esperienza? E se il processo mondiale veramente completo non avvenisse affatto nel tempo, ma potesse solo concepirsi « sotto la specie dell'eternità » come avrebbe detto Spinoza? « Tale esistenza (diceva Spinoza parlando delle verità eterne) non può venire spiegata per mezzo della durata o del tempo ». E se, tanto le leggi permanenti e l'energia della natura, da un lato, quanto, dall'altro, ciò che noi conosciamo come processo dell'evoluzione, non fossero se non la sembianza temporale di qualche cosa il cui significato deve essere concepito altrimenti? Frasi dubbiose, queste, si può dire; eppure, in fondo, che cosa di più dubbioso della verità definitiva di un mondo fisico in cui avvengono quei processi paradossali che noi siamo andati esaminando?

D'altra parte, che cosa di più evidente di ciò che, se si concepisce l'uomo come il prodotto d'un'evoluzione fisica del tipo che noi abbiamo finora discusso, se si dice che una crosta planetaria, in uno stadio particolare della sua storia, produsse l'uomo, mentre il calore d'un sole lentamente morente manteneva la vita di lui, come aveva fatto prima di lui per le vite dei suoi innumerevoli antenati animali — se si ritiene che tutto ciò sia vero, allora si deve veramente considerare con uguale meraviglia, tanto le facoltà che ha una tale creatura di formare comunque delle concezioni circa l'universo reale, o l'eterno, quanto l'ingenuità per cui, senza analisi nè critica, essa crede nei suoi concetti di spazio e

di tempo, nelle sue percezioni naturali del mondo esterno, come se fosse cosa certa che gli uni e le altre abbiano un fondamento solido. La meraviglia delle meraviglie, che cioè questo essere, evoluto dalla natura inorganica, dalla sostanza e dall'energia di un sistema solare che va raffreddandosi — questo mortale frammento di meccanismo — possa, dopo tutto, *conoscere*, possa guardare innanzi e indietro verso l'eternità, e apprendere tanto intorno alla natura che gli diede origine — questa meraviglia reclama per certo una più profonda investigazione. Il mondo dove si manifestano questi fatti non è certamente quello che sembra; e l'insegnamento che da ciò deriva, è che, appunto nello studio critico di questo nostro potere *conoscente*, nell'investigazione delle nostre idee più fondamentali, deve trovarsi, seppure, la chiave di questi misteri. Noi sin qui siamo andati investigando intorno a questa o a quella verità. Ora, più che mai, dobbiamo vedere la necessità di affrontare il problema: che cos'è la verità stessa? che sono i nostri poteri di conoscere? e quale validità hanno le nostre idee del mondo e della sua vita infinita?

E così siamo preparati, dai paradossi dell'ordine esterno, a ritornare per un poco, allo scopo di cercare una soluzione, ai recessi della vita interiore, per esaminarvi ancora una volta le nostre concezioni del mondo con riflessione veramente filosofica.

Forse che il risultato che abbiamo sin qui raggiunto sembra nient'altro che un senso del mistero delle cose? Allora rammentate almeno che, come tutto il moderno pensiero è andato insegnandoci fin dalle sue prime mosse, il mondo esterno non è puramente estraneo a noi. Ciò che noi chiamiamo l'oscuro, lontano universo esterno è, dopo tutto, il *nostro* universo, anche quando noi arriviamo soltanto fino a

dubitare o a meravigliarci di esso. Qualunque sia il successo o l'insuccesso di questa o quella teoria idealistica, la lezione duratura dell'idealismo moderno è stata che il mondo interno e l'esterno *devono* avere delle relazioni organiche. Se uno di essi è il mondo dell'individuo pensante, l'altro è l'oggetto del suo pensiero. Per quanto egli possa essere ignorante di innumerevoli fatti che avvengono in questo, questo deve in qualche modo riecheggiargli, anche dai suoi cieli più remoti, le magiche parole che proferiscono intorno ad esso le più profonde credenze di lui. La filosofia assicura un aiuto, appunto perchè, quando essa parla del mondo il cui mistero la mente dell'uomo anela di penetrare, essa parla anche della mente stessa la cui natura deve essere riconosciuta, ed anzi, nel riconoscerla, di tanto appunto può essere penetrato il mistero. Perchè, come poscia vedremo, io non posso riconoscere un problema razionale neppure come problema, prima che io non abbia già una qualche conoscenza dell'oggetto la cui natura mi presenta questo problema. Ciò che io riconosco definitivamente come inconosciuto deve avere una natura conoscibile di tal sorta da autorizzarmi ad essere sicuro che esso è inconosciuto. Un oggetto della mia conscia e razionale ignoranza è ancora un oggetto determinato come tale per me dal mio pensiero, e così, in un certo aspetto, a me conosciuto, quand'anche col risultato che in qualche altro aspetto esso possa essere inconosciuto. L'ignoranza, se appena essa è ignoranza definita, è certamente una conoscenza parziale. In quanto il nostro studio ci ha reso consapevoli dei misteri che esistono nel mondo, esso ci ha già appreso molto circa il mondo. Noi non conosciamo il preciso valore del rapporto della circonferenza del circolo col suo dia-

metro. Questo è un buon esempio di un mistero razionale. Perchè esso è un mistero definito e grandemente scientifico. Ma, osservate, noi non conosciamo questo rapporto appunto perchè noi *conosciamo* abbastanza circa la natura del circolo per essere sicuri che è impossibile stabilire, in qualsiasi forma finita, questo rapporto. Orbene, così pure, se la filosofia ci mostra in qualsiasi modo definito quanto il mondo è misterioso, ciò avviene solamente perchè la filosofia ci insegna abbastanza intorno alla vera natura del mondo da renderci chiaro dove giace il mistero. I misteri vaghi sono il divertimento dei pazzi. I misteri precisi e razionali sono, in un certo senso, la meta della scienza. Nel definire la nostra relazione con la natura, adunque, nel rendere chiari i problemi della scienza, la filosofia ci aiuterà, non a risolvere tutti i misteri, come si potrebbe pretendere in sogno, ma a conoscere, dove giacciono i più profondi problemi del mondo, e con ciò a svelarci alcunchè dell'essenza stessa della realtà che abbiamo diritto di trovare oscura.

È in questo spirito che io intraprenderò nella prossima conferenza di darvi, in breve, le mie ragioni per ritenere che un'interpretazione idealistica del mondo fisico, e in particolare la teoria d'un unico Io assoluto, considerato come la verità incorporata così nella natura come nella mente, è una dottrina che, senza qualsiasi presuntuoso sforzo per trascendere le nostre facoltà umane, può essere esplicita e stabilita.

CONFERENZA XI

Realtà e Idealismo — Il mondo interiore e il suo significato.

I brevi saggi che io racchiudo in questa discussione di carattere popolare non possono non essere talvolta imperfetti. In ogni caso sarò contento se essi non lo saranno in quanto schietta esposizione delle mie opinioni. Non voglio stancarvi con nude affermazioni; non voglio lasciarvi senza niente da ricordare tranne la mia parola che, se ne avessi il tempo, vi *esporrei* il significato e le ragioni che io a quelle attribuisco; ma voglio, soprattutto, in quanto io scorgo un lampo qualsiasi di verità, arrischiarne in vostra presenza una aperta confessione. Se il disegno di queste conferenze dev'essere manchevole, ciò sia riguardo all'esattezza tecnica, giacchè, sia detto una volta per sempre, questa ad esse non si appartiene; ma che io non manchi di mostrarvi che ho delle convinzioni, quali esse siano, sia che io possa o no indurvi ad accettarle. Non so che cosa voi pensiate di ciò, ma, quanto a me, quando io leggo gli scritti di alcuni autori moderni di cui apprezzo al massimo grado l'intelligenza e la cautela, mi sento spesso angustiato per la delicatezza di coscienza che essi dimostrano di fronte all'arrischiare un'affermazione delle loro credenze personali. Senza dubbio, essi sono stati spinti a prendere questo at-

teggimento dal mónito che loro deriva dal tradizionale dogmatismo di certi teologi. Desiderando sfuggire alla sicumera e all'intolleranza di costoro, gli scrittori a cui alludo percorrono più volentieri il cammino della condiscendenza, della cautela, della pazienza, della dottrina, che quello del coraggio. Io spero di non stimar troppo poco la condiscendenza e la cautela, e sono sicuro di aspirare ad una dottrina e ad una pazienza ben maggiori di quelle che io possa mai possedere; ma, insomma, è ciò che l'uomo per avventura crede, non ciò che egli *non* crede, che lo rende atto ad essere, come pensatore, utile ai suoi simili; e qualunque frammento di conoscenza si possa avere, esso rimarrà certo nascosto se non si osa talvolta affermare la propria personale tendenza per ciò che accade di esserne degno.

Il compito della presente conferenza è di dirvi in qual senso e per quali ragioni io sono un idealista. Nelle prossime conferenze successive, ritornando allo studio dell'ordine esterno, cercherò di spiegarvi come, in conseguenza, io tenti di concepire le relazioni di noi uomini col mondo fisico dal quale siamo scaturiti e di cui siamo parte. Nella mia conferenza di conclusione esporrò quali pratiche conseguenze io penso derivino dalla mia filosofia riguardo ciò che costituisce la vocazione dell'uomo. Voi non avrete bisogno che io dica come, riguardo a tutti questi tre punti, io dovrò essere non solo assai frammentario e punto persuasivo, ma altresì del tutto privo di originalità. Altri investigatori possono aver a che fare con le novità. È destino dello studioso di filosofia di essere precluso, in forza del suo compito stesso, da ogni specie di originalità che non sia assai relativa ed imperfetta. Egli non fa che dare espressione alla vita che ha il privilegio di godere.

Nulla egli inventa; non fa che riconoscere. I profeti creano gli ideali; egli li espone criticamente. I poeti, il cui rapporto con la passione è più diretto e momentaneo, e perciò meno universale, meno astratto, meno critico, meno sistematico, hanno in sè, appunto per questa ragione, un'assai maggiore inventiva. Lo studioso di filosofia ha il privilegio di esaminare, di contemplare la vita dal di fuori, di riprodurla in parole. Altri creano; egli osserva. Conseguentemente, se una filosofia fosse originale sarebbe *ipso facto* non vera. È dalla passione che si prendono a prestito le dottrine filosofiche. Se, per esempio, l'idealismo è vero in qualsiasi misura, ciò è perchè tutti voi siete già idealisti. Il filosofo non fa che esporvi così. Egli non vi fa già così. La forma della mia esposizione nelle conferenze seguenti può contenere questo o quest'altro di mio. La materia è altrettanto vecchia, quanto è vera; o, se non è vecchia, è perchè non è vera.

Ma anche in un altro senso questo dibattito è privo di originalità. È da un pezzo passato il tempo in cui pensatori realmente intelligenti cercavano di compiere checchessia fuori dalle intime relazioni con la storia del pensiero. Accade, veramente, ancora, che, anche nel nostro tempo, qualche solitario studioso pubblici occasionalmente un libro di filosofia che egli considera come interamente rivoluzionario, come penetrante tutto più profondamente che il pensiero non abbia mai fatto, e come iniziante interamente di nuovo i lavori della riflessione umana. Costoro, quando essi, come ogni qual tratto accade, compaiono oggidì, sono anacronismi; e voi li scoprirete sempre o ignoranti della storia dell'argomento medesimo che essi si propongono di rivoluzionare o incapaci di leggere intelligentemente questa storia. Ciò

che essi vi presentano è sempre una vecchia dottrina, più o meno mascherata in una terminologia infelicamente nuova e molto peggio escogitata di quello che essa non lo sia già stata, una volta dopo l'altra, nella storia della speculazione. Uno dei difetti del liberalismo corrente in materia d'opinione è che esso incoraggia, e troppo spesso, questo modo di pensare; e il solo correttivo dell'errore è una certa dose di studio filosofico di genere storico prima che uno incominci a stampare le sue speculazioni.

Ora, come sapete, io ho avuta tanta paura di questo antistorico modo di procedere, che mi sono interamente consacrato, durante la prima parte di queste conferenze, a raccontare una storia e ad aggiungervi critiche occasionali. Ne segue che io non ho alcun'altra dottrina da insegnare tranne la sola che questa storia mi ha appreso. Una convinzione personale, adunque, presentata per quel che essa vale — una dichiarazione riflessiva del mio temperamento — ma guidata, questa dichiarazione, interamente, dalla luce che la storia del pensiero mi arreca circa ciò che è realmente umano e degno di essere dichiarato in questo mio temperamento — tale sarà il compito di queste conferenze finali. Perchè, dopo tutti questi dibattiti, voi sarete ora certamente in grado di scorgere come avvenga che un uomo possa così essere nello stesso tempo semplicemente il critico della sua stessa più profonda natura, eppure semplicemente il portavoce per narrare la lezione che egli ha appreso dalla storia del pensiero. Lo studioso di filosofia proclama i propri ideali; perchè, quali altri avrebbe egli da proclamare? Egli apprende, tuttavia, dalla storia quali fra i suoi ideali hanno qualche permanente valore umano; giacchè la storia del pensiero è la scuola nella quale soltanto

si può imparare a rendere umani i propri processi di pensiero e a distinguere l'accidentale dall'essenziale nella propria personalità.

I

Io sono assai dispiacente di non poter esporre il mio idealismo in forma semplice e non problematica; ma la natura della dottrina lo vieta. Devo anzitutto impacciarvi con un paradosso, dicendo che il mio idealismo nulla contiene che contraddica le proposizioni principali di quello che oggidi è chiamato agnosticismo scientifico, in quanto, cioè, questo agnosticismo si riferisce a quel mondo di fatti dell'esperienza che l'uomo vede e sente e che la scienza studia. Intorno a tale agnosticismo noi apprendemmo alcunchè nella nostra ultima conferenza. Ma io devo procedere oltre a dire che il difetto del nostro moderno agnosticismo, cosiddetto scientifico, è soltanto che esso non è riuscito a vedere come il mondo nello spazio e nel tempo, il mondo delle cause e degli effetti, il mondo della materia e della mente finita, di cui noi conosciamo così poco e aneliamo a conoscere tanto, è una parte della realtà del tutto subordinata. Il mio sforzo consisterà nello spiegare come noi conosciamo alcunchè di assai profondo e vitale circa ciò che è la realtà nella sua più intima essenza. La mia spiegazione sarà, veramente, assai debole e frammentaria, ma il suo risultato sarà l'asserzione immensamente paradossale che mentre l'intero mondo finito è pieno di problemi per noi oscuri, non vi è assolutamente nulla, neppure i fatti immediati del nostro senso in questo momento, di così chiaro, di così certo, quanto l'esistenza e l'unità di quel conscio Io infinito, di cui abbiamo ora tanto udito par-

lare. Circa il mondo finito, come dirò, noi conosciamo in generale solo ciò che l'esperienza ci insegna e la scienza registra. Nulla vi è nell'universo di assolutamente sicuro, eccetto l'Infinito. Questa sarà la curiosa specie di agnosticismo che io cercherò in qualche misura di esporre. Dell'infinito noi conosciamo che esso è uno e cosciente. Delle cose finite, cioè dei modi particolari di comportarsi, in termini dei quali l'infinita Coscienza dà forma a sè stessa e giuoca il giuoco del mondo, noi conosciamo soltanto ciò di cui abbiamo l'esperienza. Pure senza dubbio vi sembrerà tosto che in *un* aspetto importante la dottrina da me annunciata sia in evidente conflitto con un saggio agnosticismo. Perchè, non è essa dichiaratamente antropomorfica nel suo carattere? E non è l'antropomorfismo precisamente il difetto che i moderni pensatori ci hanno specialmente insegnato ad evitare?

L'antropomorfismo era il modo di vedere selvaggio che condusse l'uomo primitivo a interpretare eventi naturali straordinari come espressioni della volontà di esseri simili a sè stesso. Comunque egli sia giunto a questa fantastica idea, sia per la sua precedente fede nella sopravvivenza degli spiriti dei suoi antenati e per la concezione che così ne aveva di agenti che producevano i fulmini e che movevano il sole, o per un semplice e irriducibile istinto della sua anima infantile che lo conduceva a vedere sè stesso nella natura e a considerar questa tutta animata; in ogni caso, egli fece una cattiva induzione, credè gli dèi a sua propria immagine e pose li costituir come cause di tutti gli eventi naturali. Noi dobbiamo evitare la sua ignorante moltiplicazione di sè. Sarà la nostra limitata esperienza il solo mezzo di prova di qual sorta di causalità può esistere nel

mondo? Ciò che noi conosciamo è che ci accadono eventi, e che accadono in un certo ordine fisso. Noi non conosciamo le cause ultime di questi eventi. Se vivessimo su qualche altro pianeta, senza dubbio ci si manifesterebbero cause di specie del tutto nuova, e tutto il nostro modo di considerare la natura cambierebbe. È contraddittorio, è assurdo fare della nostra conoscenza la misura di tutto ciò che è! Il mondo reale che causa la nostra esperienza è una grande x , interamente sconosciuta a noi eccetto in pochi fenomeni speciali, che accadono accidentalmente entro la sfera della nostra portata. Come è insensato far congetture circa i misteri dell'infinito!

Ma con *questo* agnosticismo, ve lo assicuro, io sono ardentemente e sinceramente d'accordo, in quanto esso si riferisce precisamente a *quel* mondo in cui intende di muoversi e a cui si propone di applicarsi. Io non sento alcun desiderio di confutarlo. Relativamente a tutto il mondo spaziale e temporale al di là dell'esperienza, nel senso scientifico della parola esperienza, ripeto che nulla conosco di positivo. Nulla conosco, ad esempio, circa la stratificazione di Saturno, o circa l'altezza delle montagne dall'altra parte della luna. Per la stessa ragione, eziandio, nulla conosco intorno a demoni o dèi antropomorfici, in questo o quel luogo della natura, che agiscano come cause di eventi importanti. Nulla so di essi, perchè attualmente la scienza non ha alcun bisogno di tali ipotesi. Cotali esseri possono esistere; vi sono indubbiamente in natura parecchi fenomeni curiosi; ma tutti quei fatti curiosi che l'esperienza ulteriore potrebbe mostrarci, dobbiamo attendere che l'esperienza li metta in luce prima che possiamo conoscerli. Lo ripeto, l'agnosticismo è, entro il suo mondo, per tutti questi rispetti, nel vero. Per ra-

gioni che vedrete più tardi, io veramente impugno l'infelice parola *inconoscibile*. Nel mondo dell'esperienza, come nel mondo dei problemi più astratti, vi è un numero infinito di cose che ci è inconosciuto. Ma non esiste alcuna domanda razionale a cui non possa essere data una qualche risposta da una persona sufficientemente assennata. Vi sono cose relativamente inconoscibili per noi, non cose tali assolutamente. Vi sono innumerevoli esperienze che io, nella mia individuale capacità, non avrò mai; e vi sono innumerevoli problemi che mai potrò risolvere. Ma i soli misteri insolubili assoluti, come vi spiegherò più tardi, sarebbero i problemi che è essenzialmente assurdo di porre. Tuttavia, per non questionare sulle parole, ciò che molti agnostici intendono per *inconoscibile* è semplicemente ciò che è ostinatamente inconosciuto, e, in questo senso, io sono pienamente d'accordo, e insisto infatti nel dire che la conoscenza umana è un'isola nel vasto oceanò del mistero, e che innumerevoli domande, cui è di profondo interesse per l'umanità rispondere, rimarranno sempre senza risposta sinchè noi siamo nel presente stato limitato, legati a uno dei pianeti, e lasciati, per quanto concerne la nostra esperienza, in balia dei nostri sensi, delle nostre emozioni e delle nostre attività morali.

Ma, se io accetto, in tal modo, questa concezione agnostica del mondo dell'esperienza, quale possibilità rimane, domanderete voi, per alcunchè di simile ad un sistema assoluto di filosofia? In qual senso posso io pretendere di parlare di idealismo, come proprio a dare una qualsiasi concezione definitiva dell'intera natura delle cose? In qual senso, soprattutto, posso io affermare di essere un deista, e parlare dell'Io assoluto, come dell'essenza e della vita stesse del

mondo intero? Giacchè, non è questo mero antropomorfismo? Non è questo un fare nella nostra particolare esperienza umana la misura di tutta la realtà? Non è questo un porre ipotesi, in termini della nostra esperienza, su cose che oltrepassano la nostra esperienza? Non è questo un rendere i nostri meschini concetti di causalità la base per giudicare la natura dell'inconosciuta causa prima? Non è questo un altro caso di ciò che faceva il selvaggio quando scorgeva i suoi dèi nelle nuvole da temporale, perchè egli pensava che dovessero operare in esse cause simili appunto ai suoi propri sentimenti di collera? Certo, nella migliore ipotesi, questo è sentimento, fede, sogno mistico. Non può essere filosofia.

Rispondo: appunto per cangiare tutta la nostra concezione della più profonda realtà delle cose, appunto per divergere la nostra attenzione da qualsiasi ricerca illusoria circa le cause prime nel mondo dell'esperienza, appunto per liberarci dalla fede fantastica in dèi esistenti nella natura esteriore, e appunto per completare il compito spirituale dell'agnosticismo col farci rivolgere altrove che non ai fenomeni per cercare la vera ed intima natura delle cose — appunto questa meta constitui tutto lo sforzo angoscioso della moderna filosofia sopportato da coloro che hanno lottato con i suoi problemi. È taluno agnostico riguardo al mondo finito? Ed io più ancora. Nulla conosco circa qualsiasi causa prima in quel mondo di apparenze. Non scorgo dèi nelle nuvole da temporali, non angeli kepleriani che portino i pianeti in sezioni coniche attorno al sole; non immagino alcun fattore del mondo lontanissimo nei tempi, che inizi il corso dell'evoluzione. Seguendo Laplace io, ancora una volta, non ho bisogno di tali ipotesi. Aspetto il verdetto della scienza circa tutti i fatti e

gli eventi della natura fisica. Eppure è appunto *per ciò* che sono un idealista. È il mio agnosticismo circa le cause della mia esperienza che mi fa ricercare altrove che tra le cause il significato dell'esperienza. Il mondo esterno (che l'agnostico scorge e dispera di conoscere) non è la regione a cui io guardo per averne luce. Il Dio vivente, cui l'idealismo conosce, non è affatto la causa prima in un senso fisico qualsiasi. Nessuna esperienza possibile potrebbe scoprirlo come una cosa tra le cose, o mostrare qualsiasi fatto esteriore che provasse la sua esistenza. Egli non si trova in alcun punto dello spazio e del tempo. Dal di fuori egli non fabbrica alcun mondo. Egli non è ipotesi della scienza empirica. Ma è perciò tanto più reale e la sua esistenza tanto più certa. Perchè, le cause sono, in fondo, verità assai meschine e subordinate nel mondo, e i fatti, i fenomeni, come tali, non possono mai dimostrare qualsiasi importante verità spirituale. L'Io assoluto non *causa* il mondo, semplicemente. La stessa idea di causalità appartiene alle cose dell'esperienza finita, ed è solo un termine mitologico quando viene applicata alla verità reale delle cose. L'universo di Dio non è per me una cosa viva, perchè io interpreto le cause della mia esperienza in termini delle mie limitate idee di causalità; ma per una ragione assai più profonda. Per una ragione che spoglia questo mondo dell'agnosticismo di ogni sostanzialità e lo converte definitivamente in pura apparenza. Io sono ignorante di questo mondo appunto perchè esso è un mondo di apparenza.

E questa più profonda ragione dell'idealista posso pur bene dapprima accennarla in una forma che può forse, ora appunto, sembrare anche più misteriosa dei problemi che per mezzo di essa io risolvo. La

Indice
Spirituale
U
Cause
Esisten
Naturale
D
Cose
lostau
apparen

mia ragione per credere che vi è un assoluto Io del Mondo, che abbraccia ed è ogni realtà, la cui coscienza racchiude e trascende infinitamente la nostra, nella cui unità tutte le leggi della natura e tutti i misteri dell'esperienza devono avere la loro soluzione e il loro stesso essere — è semplicemente che il più profondo agnosticismo che vi sia possibile di esporre in qualsiasi forma consistente, il più profondo dubbio che voi possiate comunque formulare intorno al mondo o alle cose che vi si contengono, già presuppone, implica, richiede, asserisce, l'esistenza di questo Io del Mondo. L'agnostico, dico, già asserisce questa esistenza — di regola, naturalmente, in modo inconsapevole, ma non meno inevitabilmente. Perché, come mostreremo, non si può sfuggire all'Io infinito eccetto che con una contraddizione. Ignorante come sono circa le cause prime, posseggo almeno, perciò, l'evidenza circa l'Io. Se voi lo negate, già col negarlo lo affermate. Voi sbagliate i vostri calcoli, quando lo lasciate da banda. Quando volete volar via da lui, egli è le ali. Egli è colui che dubita e il dubbio ⁽¹⁾. Invano fuggite dalla sua presenza. Le ali del mattino non vi aiuteranno. Nè io intendo tutto ciò come una qualsiasi specie più estesa di misticismo. Questa verità è, ve lo assicuro, semplicemente un prodotto di fredda logica. Quando io cercherò di parlarvi particolareggiatamente di lui, vi annoierò con la mia analisi di luoghi comuni affatto priva d'ogni misticismo. Egli è, in realtà, come tosto vedremo, il vero presupposto dei presupposti. Voi non potete muovervi, anzi non potete neppure continuar a pensare senza di esso. Nè egli è un'idea

*Dio è
il potentissimo
infinito*

(1) Vedi i versi citati a pag. 136 del vol. I (*Trad.*).

che non sia familiare. Al contrario, la filosofia incontra delle difficoltà nel recarlo alla vostra coscienza unicamente perchè esso è così familiare. Quando nell'infanzia ci si dice che non possiamo vedere Dio appunto perchè egli è in ogni luogo, appunto perchè la sua onnipresenza non ci dà la possibilità di discernerlo e di fissare i nostri occhi su di lui, ci si narra una profonda verità in forma allegorica. L'Io infinito, come apprenderemo, è realmente asserito da voi in ogni proposizione che proferite, e sta, per dir così, nel cuore della stessa tavola della moltiplicazione. L'Io è una cosa tanto tenue, solamente indovinata come l'inconoscibile fonte dell'esperienza, che già, nelle più piccole esperienze giornaliere, voi lo conoscete inconsciamente come qualche cosa di presente. Questa, come constateremo, è la più profonda tragedia della nostra finitezza, che egli continuamente viene dai suoi e i suoi non lo ricevono, che egli si fa carne in ogni menomo incidente delle nostre vite; mentre noi, spalancando gli occhi con meraviglia sul suo mondo, cerchiamo qua e là cause prime e miracoli, e lo preghiamo di mostrarci il Padre, giacchè questo solo potrà bastarci. Nessuna meraviglia che così noi dobbiamo rimanere agnostici. « Tu sei stato così a lungo con me, eppure non mi hai conosciuto? » Questa è l'eterna risposta del Logos ad ogni domanda dubitante. Non cercatelo come un'ipotesi esteriore per spiegare l'esistenza. Non cercatelo, dove che sia, laggiù, nelle nubi. Egli non è « cosa in sè stessa ». Ma, per tutto ciò, l'esperienza lo contiene. Egli è la realtà, l'anima di essa. « Forse che il nostro cuore non ci arde nel petto mentre egli parla con noi alla sfuggita? » E, come vedremo, egli non parla semplicemente ai nostri cuori. Egli rivela sè stesso al nostro più freddo esame.

La moltiplicazione
è il Paternoster
logico

II

Ma basta esaltazioni speculative. Venendo a stringere più dappresso il mio argomento, devo ricordarvi che l'idealismo ha due aspetti. Esso è, quanto al primo, una specie di analisi del mondo, un'analisi che sin qui non possiede alcun carattere assoluto, ma che si propone, in forma che potrebbe essere accettabile ad ogni scettico, di esaminar ciò che voi intendete per tutte le cose, quali esse siano, in cui credete o di cui avete esperienza. Questa analisi idealistica consiste semplicemente nel mettere in luce, con vari espedienti, che il mondo della vostra conoscenza, checchè esso contenga, è, da un capo all'altro, materiato della stessa sostanza di cui son fatte le idee, che mai nella vostra vita voi credete in alcunchè di definibile che *non* siano idee, che, come Berkeley espone la cosa, « tutto questo coro dei cieli e questo arredamento della terra » non è per ognuno di noi che un sistema di idee che governa la nostra credenza e la nostra condotta. Questo idealismo ha numerose esposizioni, interpretazioni, incarnazioni: forma parte di sistemi ed esperienze svariati, è consonante col deismo di Berkeley, coll'assolutismo etico di Fichte, coll'agnosticismo empirico del professore Huxley, con la teoria della sostanza mentale (mind-stuff) di Clifford, con innumerevoli altre teorie che hanno usato tale idealismo come parte del loro schema. In questo aspetto, l'idealismo è già una piccola difficoltà per la nostra coscienza naturale, ma esso diviene presto familiare, anzi, in realtà, quasi un luogo comune, e sembra dopo tutto assai poco mutare la nostra fede pratica o risolvere i nostri problemi più profondi.

Supplire aspetti

10

Primo aspetto
(analitico)
Dell'idealismociò che si intende
per tutte le cose
portate alla
non è che un sistema
di idee circa le coseD
DescrittivoS. r. O
idea & idea
Σ

2° aspetto
U

L'altro aspetto dell'idealismo è quello il quale ci presenta il nostro concetto dell'Io assoluto. Il precedente non è che una preparazione di questo. Questo secondo aspetto è quello che da Kant fino al tempo presente, ha formato il più profondo problema del pensiero. Ogni qual volta il mondo diviene più conscio del suo significato, l'opera della filosofia umana è, non prossima a terminare (tolga il cielo che essa termini!) ma per la prima volta propriamente incominciata. Perchè allora, nel valutare criticamente le nostre passioni, noi otteniamo un più vero concetto di ciò che le passioni sono.

Valutativo

Primo aspetto
Materiali

Comincio col primo e meno importante aspetto dell'idealismo. Il nostro mondo, dico, checchè esso possa contenere, è materiato dell'istessa sostanza di cui son fatte le idee. Questa specie preparatoria di idealismo è quella che, come appunto accennavo, venne posta in rilievo, e, in una certa maniera, resa familiare, da Berkeley. Io devo esporla alla mia maniera, sebbene si cerchi in vano di raggiungere la novità nell'illustrare una concezione così di frequente descritta.

Ecco, dunque, il nostro così reale mondo dei sensi, pieno di luce, di calore, di suono. Se qualche cosa può esservi di solido e d'esterno, certamente, si dirà a prima vista, è questo mondo. Rigidi fatti, non semplici idee, ci stanno a fronte da ogni lato. Le idee, ognuno può modellarle come vuole. Non così i fatti. In idea i socialisti possono sognar le Utopie, gli amanti delusi possono immaginarsi fortunati, i mendicanti possono montar cavalli, chi raminga pel mondo possedere il cantuccio del focolare a casa propria. Nel regno dei fatti, la società si organizza come deve, gli amanti respinti rimangono per il momento sconfitti, i mendicanti sono soli coi loro

Sognar di

desiderî, gli oceani ondeggiavano tristamente tra chi raminga pel mondo e la sua casa. Pure questo mondo di fatto non è, dopo tutto, interamente ostinato, semplicemente rigido. La strenua volontà può modellare i fatti. Noi possiamo formare il nostro mondo, in parte, secondo le nostre idee. Gli uomini di Stato esercitano un influsso sull'ordine sociale, gli amanti amoreggiano ancora, chi raminga pel mondo trova la via della casa. Ma per cangiare così il mondo noi dobbiamo operare, e appunto perchè l'operaio merita il suo salario, è bene che il mondo reale possieda così una tale fissità di cose da autorizzarci a prevedere quali fatti si dimostreranno permanenti, e da vedere qualche risultato del lavoro delle anime nostre una volta che esso è compiuto. Questo è, adunque, il presupposto della vita: che noi operiamo in un mondo reale, dove i muri delle case non dileguano come nei sogni, ma stanno fermi contro i venti di molti inverni, e possono essere sentiti come reali. Noi non dobbiamo desiderare di trovare i fatti interamente plastici; noi vogliamo che essi siano ostinati, purchè l'ostinazione non sia del tutto spietata. La nostra volontà compie costantemente una specie di accordo col mondo, per cui, se il mondo mostrerà continuamente qualche rispetto per la volontà, la volontà consentirà ad essere strenua nella sua operosità. Contraddite la realtà del mio mondo, e con ciò strappate la vita ed il cuore stesso della mia volontà.

La realtà del mondo, tuttavia, quando definita così in termini della sua irriducibilità, la sua fermezza contro la volontà che non si è conformata alle sue leggi, la sua amorevole rigidità nel preservarci i frutti dei nostri lavori — questa realtà, dico, è qualche cosa che non è stata ancora affatto ana-

lizzata. In che cosa consiste questa irreducibilità? Certamente, molte diverse specie di realtà, sembrerebbe, possono essere irreducibili. La materia è irreducibile quando essa ci sta contro in dure muraglie o s'innalza in grandi giogaie di monti davanti all'esploratore che cerca il sentiero. Ma anche le menti possono essere irriducibili. Il solitario ramingatore, che vede dalla riva le onde che fluttuano tra lui e la sua casa, parla di fatti crudeli, di barriere materiali che, appunto perchè sono materiali e non ideali, saranno l'avversario irresistibile del suo cuore anelante. « Col desiderio (egli dice) io sono con i miei cari, ma, ahimè, i desideri non possono traversare l'oceano! Gli oceani sono fatti materiali, nel freddo mondo esteriore. Oh, se il mondo del cuore fosse tutto! ». Ma, ohimè!, per l'amante respinto il mondo del cuore è tutto, e ciò è appunto il suo guaio. Oh, se la barriera tra lui e la sua amata fosse costituita soltanto di quegli irreducibili fatti materiali, soltanto di mura o di oceani, quanto facilmente la sua volontà in breve li trascenderebbe tutti! Materia ostinata! Natura esterna crudele nemica delle idee! Anzi, è appunto un'idea che ora si oppone a lui — appunto un'idea, e questa, altresì, nella mente della fanciulla che egli ama. Ma invano egli chiama questo ostinato frammento di noncuranza un fatto puramente ideale. Nessuna roccia fu mai più determinata a preservare la propria identità e i propri spigoli di quel che può esserlo questa noncuranza. Collocatemi, adunque, per un momento in un mondo esterno che consistesse interamente di idee — le idee, vale a dire, degli altri intorno a me, un mondo di fanciulle che mi deridessero, di vecchi amici che avessero appreso ad odiarmi, di angeli che mi condannassero, d'un Dio

che mi sentenziasse. In quali acuti venti del nord, tra quali banchi di ghiaccio, in che labirinti di intralciate foreste, in che profondità di carceri dalle grosse mura, mi troverei io più veramente in presenza di fatti ostinati e inflessibili che in questo immaginato mondo di idee? Così, come si vede, io non privo affatto di ostinata realtà il mio mondo se lo chiamo semplicemente un mondo di idee. Al contrario, come sa ogni educatore, le idee della gente sono spesso i fatti più difficili da influenzare. Eravamo in errore, adunque, quando dicevamo che mentre la materia è irreducibile, le idee possono essere plasmate a piacere. Le idee sono spesso i fatti più implacabili. Anche le mie stesse idee, i fatti della mia stessa vita interiore, possono rifiutarsi crudelmente di essere plastici secondo il mio desiderio. La volontà perversa che si rifiuta di essere distrutta — quale roccia possiede per i nostri sensi maggiore consistenza di quanto spesso non ne abbia questa volontà per la nostra coscienza interiore? Il re, nel suo soliloquio in *Amleto* — in quale inflessibile mondo di fatti non si muove! eppure essi sono soltanto fatti interni. La colpa è passata; egli è solo con la sua coscienza....

« Che mi rimane adunque? Facciam prova del pentimento. Che non può egli! Ma a che giova questo ancora per un uomo che pentirsi non puote? Oh stato deplorabile! Oh coscienza nera come la morte! Oh anima inceppata dai delitti, che quanto più si dibatte per isgravarsi delle sue catene, tanto più se ne avvince! ⁽¹⁾.

No, queste sono barriere peggiori che qualsiasi catena materiale. Il mondo delle idee ha le sue or-

(1) Trad. Rusconi.

ribili prigionie e i suoi abissi. Che coloro i quali hanno confutato l'idealismo del vescovo Berkeley col meravigliarsi perchè egli non camminasse sopra ogni precipizio o attraverso ogni fuoco, posto che queste cose esistevano solamente nella sua idea, che costoro, dico, sperimentino anzitutto alcuni dei fuochi e dei precipizi della vita interiore, prima di concludere che i pericoli cessano di essere pericoli tosto che sono chiamati ideali, o anche soggettivamente ideali in me.

Parecchie specie di realtà, adunque, possono esistere nel centro di qualsiasi mondo di fatti. Ma questo nostro brillante e bello mondo dei sensi, quale, tra queste parecchie specie possibili di realtà, incorpora esso? Le stelle e gli oceani, le mura ed i quadri, sono forse reali come è reale il cuore delle fanciulle, incorporano cioè le idee di qualcuno senza essere perciò meno ostinatamente reali? O possiamo noi avere un altro concetto della loro realtà? Giacchè, naturalmente, che le stelle e gli oceani, le mura ed i quadri posseggano *qualche* specie di irriducibile realtà, appunto come la posseggono le menti dei nostri simili, la nostra analisi non pensa sinora neppure per un istante di negare. Il nostro attuale problema è: quale specie di realtà? Considerate, adunque, particolareggiatamente, certi aspetti della realtà che sembrano essere esemplificati nel nostro mondo dei sensi. La sublimità del firmamento, la vita e la maestà dell'oceano, l'interesse d'un quadro — a quale specie di fatti reali appartengono questi? Evidentemente qui non avremo alcun dubbio. In quanto il mondo dei sensi è bello, è maestoso, è sublime, questa bellezza e questa elevatezza esistono soltanto per l'osservatore che apprezza. Se esse esistono fuori da lui, esistono soltanto per qual-

che altra mente, ovvero come pensiero e fine incorporato di qualche universale anima della natura. Un uomo che vede lo stesso mondo, ma che non ha occhi per la sua leggiadria, risconterà tutti i fatti visibili, ma nulla afferrerà del loro valore. La sublimità e la bellezza del mondo sono dunque, insieme, verità che chi pretende alla conoscenza penetrativa deve vedere, e sono verità che non hanno alcun significato eccetto che per la mente d'un tale spettatore, ovvero come incorporanti il pensiero della mente del mondo. Qui adunque vi è almeno tanto del mondo esterno che è ideale quanto precisamente la moneta, o il gioiello, o la banconota, o la polizza, hanno il loro valore, non solo nella loro presenza fisica, ma nell'idea che simboleggiano per la mente dello spettatore o per il pensiero relativamente universale del mondo commerciale. Ma consideriamo la cosa un po' più profondamente. Se gli oggetti che ci attorniano sono non ideali ed esteriori, certamente gli odori e i gusti e le temperature non esistono in essi oggetti nella maniera appunto in cui esistono in noi. Parte, almeno, dell'essenza di queste proprietà, se non tutta, è ideale ed esiste per noi, o nella migliore ipotesi è, ancor una volta, l'incorporazione del pensiero o del fine di qualche mente del mondo. Circa i gusti non potete discutere, perchè essi sono non solo ideali, ma personali. Per la lingua e il palato intorpiditi da condizioni corporee di malattia tutte le cose sono senza gusto. Quanto alle temperature, un conosciutissimo esperimento dimostra come la stessa acqua possa sembrare fredda ad una mano e calda all'altra. Ma, nell'istesso modo, anche i colori ed i suoni sono, almeno in parte, ideali. Le loro cause possono avere qualche altra specie di realtà; ma i colori stessi non sono nelle cose, giac-

gli odori
i gusti
le temperature

chè essi cambiano con la luce che cade sulle cose, svaniscono nelle tenebre (mentre le cose rimangono immutate), e differiscono per occhi differenti. E quanto ai suoni, così il grado come la qualità dei toni dipendono per noi da certe interessanti particolarità dei nostri organi auditivi, ed esistono in natura soltanto come onde sonore senza voce vibranti nell'aria. Il mondo che ci attornia può — anzi, deve — possedere attributi che danno ragione del perchè queste qualità siano in tal guisa percepite da noi; giacchè noi facciamo questa assunzione. Il mondo che ci attornia può anche essere una mente che esprime in tal guisa la sua volontà per noi. Ma non è necessario, anzi non può darsi, che queste qualità rassomiglino alle idee che sono prodotte in noi, a meno che, veramente, ciò sia perchè queste qualità hanno posto come idee in qualche mente del mondo. Le onde sonore nell'aria non sono simili alle nostre sensazioni musicali; nè la sinfonia, come noi la udiamo e la sentiamo, è una qualsiasi proprietà fisica degli stromenti a corda o ad aria; nè le vibrazioni eterree che ci manda il sole sono simili alle nostre idee di quando vediamo il sole; e neppure il riscintillare che fa la luce della luna sull'acqua, quando noi guardiamo le onde, è la diretta espressione delle verità di fatto concernenti il moto dei fluidi come l'acqua le incarna.

A meno che, adunque, il reale mondo fisico che ci attornia sia l'incarnazione delle idee di qualche spirito del mondo, idee che egli ci trasmette; a meno che esso sia reale solamente come è reale il cuore delle fanciulle, vale a dire, come pensiero cosciente; noi sin qui abbiamo raggiunto soltanto questo risultato: che il mondo reale (per ripetere uno dei luoghi comuni della moderna scienza popolare) non è

in sè, indipendentemente dagli occhi, dalla lingua, dagli orecchi, dal tatto di qualcuno, nè colorato nè sapido, nè freddo nè caldo, nè luminoso nè oscuro, nè sonoro nè silenzioso. Tutte queste qualità appartengono alle nostre idee, senza che per ciò siano meno fatti veri, pur essendo sin qui fatti ideali. Noi dobbiamo vedere colori quando guardiamo, dobbiamo udire la musica quando è suonata in nostra presenza; ma questo *dobbiamo* è un *dobbiamo* che consiste in una certa irresistibile presenza d'un'idea in noi sotto certe condizioni. *Che* questa idea debba giungere è, veramente, una verità così inalterabile come, ancora una volta, il permanente rimorso del re in *Amleto*. Ma, anche, al pari di questo rimorso, essa esiste come una verità ideale, obbiettiva bensì, ma obbiettiva da capo a fondo *per* qualcuno, e non *indipendentemente da* ognuno. Ciò che una tale verità implica, abbiamo ancora da vederlo. Sin qui essa è appena una verità ideale per lo spettatore, congiunta con la sola nuda possibilità che dietro a tutto ciò vi sia il pensiero d'uno spirito del mondo. E, infatti, *sin* qui dobbiamo giungere tutti, se ci riflettiamo.

Ma ora, a questo punto, l'idealista berkeleyano fa un passo più in là. Che cosa *intendete* ora chiamando reale il reale mondo esteriore che è tuttora rimasto inesplicito e non analizzato, dopo che la sua bellezza, il suo calore, i suoi odori, i suoi gusti, i suoi colori e i suoi toni, sono stati relegati nel regno delle verità ideali? Indubbiamente esso è conosciuto come, in qualche modo, reale; ma *che cosa* è questa realtà *conosciuta come* esistente? Se voi conoscete (come per ipotesi conoscete) che questo mondo esiste là, esteriormente, voi siete tenuti a dire *che cosa* questo carattere esteriore implica per il vostro pen-

siero. E qui vi sorge innanzi la difficoltà. È forse il mondo esterno, quale esiste al di fuori delle vostre idee o delle idee di chicchessia, qualche cosa che ha una forma, che occupa spazio, che possiede solidità, che è pieno di cose in movimento? Ciò sembrerebbe, di primo tratto, evidente. Il suono non è fuori di me, ma lo sono, voi dite, le onde sonore. I colori sono fatti ideali; ma le onde eteree non abbisognano d'una mente che le conosca. Il caldo è ideale, ma il fatto fisico chiamato calore, questo correre innanzi e indietro delle molecole, è reale, ed esiste indipendentemente da qualsiasi mente. Ma, ancor una volta, è ciò così evidente? Che cosa intendo per forma o per grandezza di qualche cosa? Non intendo forse appunto l'idea di forma o di grandezza che sono obbligato ad avere sotto certe circostanze? Quale è il significato di qualsiasi proprietà che io do al reale mondo esteriore? Come posso esprimere quella proprietà tranne che pensando in termini di mie idee? Quanto alle onde sonore ed eteree, che cosa sono esse se non cose concepite idealmente per spiegare i fatti della natura? Le concezioni hanno indubbiamente la loro verità, ma è una verità ideale. Ciò che io intendo col dire che le cose esteriori posseggono forma e grandezza e molecole che si agitano, e che esiste un'aria contenente onde sonore e un etere che contiene onde luminose — ciò che io intendo per tutto questo è che l'esperienza mi impone, direttamente o indirettamente, un ampio sistema di idee, le quali possono veramente essere fondate in una verità esteriore a me, le quali in realtà devono essere fondate in tale verità se la mia esperienza ha un senso qualsiasi, ma che, come le mie idee di colore e di calore, sono semplicemente le espressioni del come l'ordine del

onde sonore
onde eteree
onde termiche

forma
grandezza -

mondo deve apparire a me e a chiunque sia costituito come me. Soprattutto, ciò è chiaro circa lo spazio. Le cose reali, io dico, esteriori a me, occupano spazio e si muovono in esso. Ma che cosa intendo per spazio? Soltanto un ampio sistema di idee che l'esperienza e la mia stessa mente mi impongono. Senza dubbio queste idee hanno una validità. Esse hanno *questa* validità, che io, ad ogni occasione, quando guardo il mondo, sono obbligato a vederlo nello spazio, altrettanto obbligato quanto il re nell'*Amleto* era obbligato, quando guardava in sé stesso, a vedersi colpevole e impenitente. Ma appunto come la sua colpa era un'idea — un'idea schiacciante, irresistibile, opprimente — ma sempre appunto un'idea, così, eziandio, lo spazio in cui io colloco il mio mondo è una delle mie grandi idee formali. Questa è precisamente la ragione per cui io posso descriverlo agli altri. « E esso ha tre dimensioni (dico), lunghezza, larghezza, profondità ». Descrivo ciascuna di queste. Formo, trasmetto, costruisco l'idea di esso per mezzo di queste. Conosco benissimo lo spazio, come idea. Posso calcolare ogni sorta di invisibili verità circa le relazioni delle sue parti. Sono certo che voi pure partecipate a questa idea. Ma, adunque, per tutti noi del pari esso è appunto un'idea; e quando noi poniamo il nostro mondo nello spazio, e lo chiamiamo reale in esso, noi pensiamo semplicemente un'idea in un'altra idea, non certo volontariamente, ma inevitabilmente, e però senza abbandonare il regno delle idee.

Così, tutta la realtà che noi attribuiamo al nostro mondo, in quanto noi conosciamo e possiamo dire che cosa intendiamo per esso, diviene ideale. Esiste, in realtà, un certo sistema di idee, impostoci dall'esperienza, che noi dobbiamo usare come guida

Spazio

Attenzione!

della nostra condotta. Questo sistema di idee non possiamo cangiarlo mediante il nostro desiderio; esso è per noi un fatto così opprimente come la colpa, o come il comportarsi dei nostri simili verso di noi; ma noi lo conosciamo solamente *come* un tale sistema di idee. E lo chiamiamo il mondo della materia. John Stuart Mill espresse assai bene la difficoltà di tutto ciò, come noi siamo ora arrivati a fissarla nella nostra esposizione, quando chiamò la materia una massa di « permanenti possibilità di esperienza » per ciascuno di noi. La definizione del Mill ha i suoi difetti, ma è un assai buon principio. Voi conoscete la materia come qualche cosa che o vi dà quest'idea o quest'esperienza, ovvero che vi darebbe qualche altra idea od esperienza sotto altre circostanze. Un fuoco, mentre arde, è per voi una possibilità permanente o di avere un'idea di calore piacevole, o di aver quella d'una dolorosa scottatura, e voi agite con esso in conformità. Un precipizio tra i monti è una possibilità permanente che voi abbiate l'esperienza d'una caduta, o il sentimento dell'entusiasmo o del sublime del paesaggio montano. Voi non possedete in questo momento alcuna esperienza dei tropici o dei poli, ma tanto il clima tropicale quanto quello polare esistono nel vostro mondo come permanenti possibilità di esperienza. Quando dite che il sole è lontano 92,000,000 di miglia, intendete che tra voi e il sole (cioè tra la vostra presente esperienza e la possibile esperienza della superficie del sole) starebbero inevitabilmente le serie di esperienze di distanza, in fatto inaccessibili, ma pure numericamente concepibili, espresse dal numero di miglia in parola. In breve, tutto il vostro atteggiamento verso il mondo reale può essere riassunto col dire: « io ho ora delle espe-

un fuoco

un precipizio

rienze che sembro obbligato ad avere, esperienze di colori, di suono e d'ogni altra delle mie idee presenti; e io sono anche obbligato dall'esperienza a credere che nel caso che abbia fatto certe cose (per esempio, toccato il muro, viaggiato ai tropici, visitata l'Europa, studiato fisica), dovrei ottenere in un determinato ordine, interamente dipendente da *ciò che io avessi fatto*, certe altre esperienze (per esempio, le esperienze della solidità del muro, o del clima tropicale, o della vista d'una torre europea, o dei fatti della fisica) ». E questa accettazione dell'esperienza reale, questa fede nell'esperienza possibile, costituiscono tutto ciò che volete significare quando parlate della vostra fede nel mondo esteriore.

Ma, direte, questa nostra fede non è dunque, dopo tutto, ben fondata? Non vi è forse realmente qualche cosa, là fuori, che corrisponde in realtà a questa serie di esperienze in noi? Sì, davvero; non v'è dubbio. Ma, e se ciò che deve così corrispondere fuori di noi alle idee dentro di noi, se questa salda e dura realtà fosse essa medesima un sistema di idee, esteriori alle nostre menti, ma non esteriori ad ogni mente? Come la noncuranza della fanciulla è esteriore alla mente dell'amante respinto, è immutabile sin qui per lui, ma non per questa ragione meno ideale, non meno un fatto in una mente; come, per riprendere una precedente forma d'esempio, il valore d'una malleveria, o l'obbiettiva esistenza di questa conferenza, è un fatto ideale, ma reale ed esterno per la persona individuale — così pure, perchè non può questo mondo fuori da noi, questa « permanente possibilità d'esperienza », essere esso medesimo in essenza un sistema di esperienze ideali di qualche pensiero tipo, di cui il nostro sia solamente la copia? Anzi, non deve esso forse

essere un tale sistema nel caso che abbia una qualsiasi realtà? Giacchè, insomma, non è precisamente ciò a cui la nostra analisi ci conduce? Non posso dire cosa alcuna circa il mio mondo esterno senza esprimerla in termini mentali. Ciò che le cose sono, estese, mobili, colorite, sonore, maestose, belle, sante; ciò che esse sono in ogni aspetto della loro natura, matematiche, logiche, fisiche, grate al senso, di valore per lo spirito; tutto ciò deve significare per me soltanto qualche cosa che io ho da esprimere in forma di idee. Quanto più devo conoscere il mio mondo, tanta maggior quantità di mente devo possedere a tal fine. Quanto più mi approssimo alla verità circa le cose, tante più idee possiedo. Non è chiaro, adunque, che se il mio mondo esterno è alcunchè di conoscibile in qualche modo, esso dev'essere in e per sè stesso un mondo essenzialmente mentale? Devono le mie idee *rassomigliare* in qualche maniera al mondo? Deve la verità del mio pensiero consistere nel suo accordo con la realtà? E sono io, in tal guisa, capace, come suppone il senso comune, di *conformare* le mie idee alle cose? Riflettete, adunque. Che cosa può, in definitiva, così bene accordarsi con un'idea come un'altra idea? A che potranno le cose che passano nella mia mente conformarsi, se non è con un'altra mente? Se, quanto più la mia mente aumenta in chiarezza intellettuale, tanto più s'avvicina alla natura della realtà, allora certamente la realtà a cui la mia mente così rassomiglia dev'essere in sè stessa mentale.

Dopo tutto, se io dicessi che questo mondo, che esiste esternamente alla mia mente e ad ogni altra mente umana, esiste in e per una mente tipica e universale, il cui sistema di idee semplicemente costituisce il mondo; se io dicessi ciò, forse che questo

priverebbe di realtà il mondo che mi circonda, o non piuttosto conserverebbe e assicurerebbe la realtà e la conoscibilità del mio mondo d'esperienza? Quand'anche non riuscissi a provare che una tale mente esiste, forse che non rendo almeno in tal modo plausibile che, come dissi, il nostro mondo del senso comune non contiene alcun fatto che non possa venir interpretato in termini di idee, cosicchè questo mondo è interamente composto della medesima sostanza di cui son fatte le idee? Dire questo non è, come vedete, privare in alcuna guisa il nostro mondo della sua debita parte di realtà. Se la mente tipo sa ora che il suo fuoco ideale possiede la qualità di bruciare quelli che lo toccano, e se io, nella mia limitazione, sono obbligato a conformarmi nelle mie esperienze ai pensieri di questa mente tipo, allora nel caso che io tocchi il fuoco avrò certamente l'idea d'una bruciatura. La mente tipo sarà almeno così dura e ferma e reale nella sua ideale coerenza come è la fanciulla nella sua noncuranza per l'amante respinto; ed io, in presenza delle stelle e degli oceani ideali scorgerò le veraci realtà del destino con altrettanta certezza con quanta l'amante ode il suo destino nella voce che esprime la volontà di lei.

Non c'è bisogno che io proceda ora più avanti con un'analisi che dev'essere più o meno famigliare a parecchi di voi, specialmente dopo le nostre precedenti conferenze storiche. Sin qui ho semplicemente desiderato di dare a ciascuno di voi, quasi a dire, la sensazione di essere un idealista in questo primo e puramente analitico senso della parola idealismo. La sintesi e la sostanza di tutto ciò è, voi lo vedete, questa: voi conoscete in realtà il vostro mondo come un sistema di idee circa le cose, tale che di momento in momento riscontrate che questo

l'idealismo
nel 1° senso
della parola

sistema vi è imposto dall'esperienza. Anche la materia, la conoscete appunto come una massa di idee coerenti che non potete a meno di avere. Lo spazio e il tempo, quali li pensate, sono certamente vostre idee. Ora, cosa c'è di più naturale che il dire che, se ciò sta così, il mondo reale fuori da noi deve essere in sè un sistema di idee di qualcuno? Se ciò è, allora voi potete comprendere che cosa la sua esistenza significhi. Se ciò non è, allora, poichè tutto quello che di essa voi potete conoscere è ideale, il mondo reale deve essere completamente inconoscibile, una nuda x . Io posso comprendere le menti, perchè sono io stesso una mente. Un'esistenza che non abbia alcun attributo mentale mi è interamente opaca. Sin qui, però, le idee, le menti (e il loro modo di comportarsi) di un tale mondo di idee, esistente fuori da me in un'altra mente, il quale sembra un pensiero coerente essenzialmente *irreale*, sono, al contrario, i fatti più duri e ostinati che io possa indicare. Se il mondo esterno è in sè mentale, allora, sia questa realtà un pensiero tipico e universale, o sia una massa di piccole menti atomiche costituenti le varie particelle della materia, in ogni caso si può comprendere ciò che esso è e nello stesso tempo si deve sottomettersi alla sua ostinata autorità come l'amante accetta la realtà dei sentimenti della fanciulla. Se il mondo non è questa cosa ideale, allora veramente tutta la nostra scienza, che da un capo all'altro ha per oggetto le nostre interpretazioni mentali delle cose, non può nè possedere validità obbiettiva, nè fare soddisfacenti progressi verso la verità. Perchè, siccome la scienza ha per oggetto le idee, il mondo che stia fuori da ogni idea è una nuda x .

del tipo S r D

Se il mondo est. è
mentale
nè del tipo S r D

è comprensibile

Il tipo 1 r 0 è poi il tipo del pensiero

III

Ma, direte, dopo tutto, questo idealismo analitico mi lascia con questa nuda x , come con qualche cosa che, non ostante tutte le mie analisi e le mie interpretazioni, può insomma essere là, fuori di me, quale mondo reale, che le mie idee si sforzano vanamente di raggiungere, e che mi sfugge eternamente dinanzi. Sin qui, direte, ciò che l'idealismo insegna è che il mondo reale può soltanto essere interpretato considerandolo come se fosse il pensiero di qualcuno. Così riguardato, l'idealismo di Berkeley e di altri tali pensatori, è assai suggestivo; pure esso non ci insegna ciò che è il mondo vero, ma solo che quel tanto del mondo vero che noi possiamo far entrare nella nostra comprensione dev'essere concepito in termini ideali. Forse, però, mentre non si può dire che appartengano al mondo extramentale nè la bellezza, nè la maestà, nè l'odore, nè il calore, nè il suono, nè il colore, nè la forma, nè il movimento, nè lo spazio, nè il tempo, perchè tutte queste sono soltanto nostre idee, forse, insomma, esiste laggiù un mondo extramentale, che nulla ha da fare, eccetto per accidente, con qualsiasi mente, e che è da un capo all'altro appunto extramentale, alcunchè di inconoscibile, di imperscrutabile, la base dell'esperienza, l'origine delle idee, ma non mai sperimentato quale è in sè, non mai adeguatamente rappresentato da qualsiasi idea in noi. Forse esso esiste. Anzi, direte, forse che esso non deve esistere? Forse che non si devono una volta per sempre accettare le nostre limitazioni, e dire: « Che cosa sia la realtà, non possiamo mai sperare di rendercelo

manifesto. Ciò che si rende manifesto, diviene una idea in noi. Ma sempre vi è l'al di là, il mistero, l'imperscrutabile, il reale, la x . Certo, noi non possiamo forse nemmeno arrivare a sapere che, insomma, questa x esista. Ma ci sentiamo costretti a considerarla come esistente; ovvero, anche se ne dubitiamo o la neghiamo, non può essa esistere lo stesso »? Con questo dubbio e con questa oscurità si chiude, adunque, questa prima forma di idealismo. Se ciò fosse tutto quello che ci sarebbe da dire, io vi avrei davvero guidati inutilmente per un lungo cammino. Analizzare ciò che è per voi il mondo conosciuto, se pure per caso esiste affatto un qualche mondo da voi conosciuto, questo non è certamente provare che esista un qualsiasi mondo reale, o che il mondo reale possa essere conosciuto. Non ci troviamo noi precisamente al punto di partenza?

No; sta ora appunto davanti a noi come meta una sintetica concezione idealistica, che non s'accontenterà di questa semplice analisi dei colori e delle forme delle cose e della semplice scoperta che queste sono per noi nient'altro che idee. In questo secondo aspetto, l'idealismo diviene più ardito, e non teme il dubbio più profondo che può aver penetrato la vostra mente circa la questione se esista affatto un mondo qualsiasi, o se esso sia in qualsiasi modo conoscibile. Formulate pienamente il problema più profondo, la questione più difficile circa il mondo, che il vostro pensiero abbia mai concepito. In questa nuova forma l'idealismo vi offre un'indicazione che veramente non risponderà del tutto a tale problema, nè lo toglierà di mezzo, ma che certo ne porrà il significato in una nuova luce. Che cosa sia questa nuova luce, io devo, concludendo, cercar di illustrare.

Notate il punto che abbiamo raggiunto. O, come vedete, il vostro mondo reale laggiù, è da un capo all'altro un mondo di idee, una mente esteriore, che voi andate più o meno comprendendo mediante la vostra esperienza, o altrimenti, in quanto esso è reale e esteriore, è inconoscibile, un'imperscrutabile x , un assoluto mistero. Il dilemma è perfetto. Non v'è una terza alternativa. O una mente esteriore, o altrimenti l'inconoscibile; dovete scegliere. La filosofia si compiace di questi dilemmi, ove tutti i più grandi interessi dello spirito, tutte le più profonde aspirazioni della passione umana sono in giuoco, quasi in attesa del getto d'un dado. La filosofia, dico, si compiace di tali situazioni, ed anzi di recare nel mezzo di esse il suo esame così freddamente come se badasse ad un giuoco di scacchi, anzichè al gran giuoco del mondo. Orbene: osate la più foscia scelta che il dilemma vi presenta. Il mondo laggiù sia una x , un qualche cosa di inconoscibile, esterno, problematico, straniero, opaco. E voi — voi lo guardiate e crediate in esso. Anzi, per amor dell'argomento, assumiate dapprima un'aria di rassegnata fiducia, e diciate: « Non suppongo soltanto che esso sia un qualche cosa di extramentale e di inconoscibile, una impenetrabile x , ma so che esso è tale. Non posso impedirlo. Non lo feci io inconoscibile. Deploro il fatto; ma è così. Devo ammettere la sua esistenza. Ma so che non potrò mai risolvere il problema della sua natura ». Ah, la sua natura è un *problema*, adunque. Ma che cosa intendete voi per questo *problema*? I problemi sono, in certo modo, cose abbastanza famigliari — cioè stanno nel mondo delle idee. Vi sono problemi solubili e problemi insolubili in questo mondo delle idee. Se uno chiede quale numero intero è la radice quadrata di 64, il

problema è solubile e la risposta è 8. Se uno mi chiede di trovare quale numero intero è la radice quadrata di 65, il problema è insolubile, cioè un tal numero non esiste. Se uno mi chiede di indicargli la lunghezza d'una linea retta che sia uguale alla circonferenza d'un circolo di un raggio conosciuto, anche questo, nel mondo delle idee, è un problema insolubile, perchè, come si può dimostrare, la circonferenza d'un circolo è una lunghezza che non può essere esattamente espressa in termini di qualsiasi numero determinabile, quando il raggio è di una determinata lunghezza. Così nel mondo delle idee, i problemi sono questioni definite a cui si può dar risposta in termini conoscibili. Alle questioni giuste di questa specie o si può dare una giusta risposta nel nostro presente stato di conoscenza, ovvero si potrebbe darvela se noi conoscessimo un po' o molto di più, o infine non è possibile dare ad esse una risposta. Ma nell'ultimo caso, se non è possibile dare ad esse una risposta, esse rassomiglieranno sempre al problema come fare un quadrato del circolo. Esse, cioè, vengono quindi sempre ad essere questioni formulate in modo assurdo, ed è la loro assurdità che rende questi problemi assolutamente insolubili. Ogni questione giusta può avere una risposta da parte di chi conosce abbastanza. Nessuna questione giusta ha una risposta inconoscibile. Ma ora, *se* il vostro mondo inconoscibile là fuori, è una cosa di natura interamente, assolutamente problematica e imperscrutabile, è forse così perchè voi non potete *ancora* conoscere abbastanza intorno ad esso, o perchè esso è, nella sua stessa natura ed essenza, una cosa assurda, una *x* che *risponderebbe* ad una domanda, fare la quale è realmente un non senso? Certo si deve scegliere la prima alternativa.

Il mondo reale può essere sconosciuto; esso non può essere essenzialmente inconoscibile.

Lo so: queste sottigliezze sono, proprio qui, abbastanza noiose; ma io non mi vi fermerò a lungo. Evidentemente *se* il mondo inconoscibile, là fuori, è, da un capo all'altro, per sua natura, un problema realmente imperscrutabile, ciò deve voler dire che esso rassomiglia per natura ai problemi come quello: quale è il numero intero che è la radice quadrata di 65? ovvero: quali sono le due colline adiacenti che non hanno tra di esse una valle? Giacchè nel mondo del pensiero tali sono i *soli* problemi insolubili. Tutti gli altri, o possono essere risolti ora, o sarebbero risolti se conoscessimo più che non conosciamo. Ma, ancora una volta, *se* questo inconoscibile è solamente appunto il mondo reale, in quanto ci è attualmente sconosciuto, ma è atto un qualche momento a diventar conosciuto, allora rammentate che, come abbiamo testè veduto, soltanto una mente può diventare un oggetto conosciuto per un'altra mente. Se io conosco voi come esterni a me, è solo perchè voi siete menti. Se io posso arrivare a conoscere *qualsiasi* verità, è solo in quanto questa verità è essenzialmente mentale, è un'idea, è un pensiero, che io posso sempre giungere a conoscere. Quindi, se quel cosiddetto inconoscibile, quello sconosciuto mondo esteriore, potesse mai, per qualsiasi mezzo, entrare nella nostra sfera, allora esso è già un mondo ideale. Giacchè, questo appunto è ciò che tutta la nostra analisi idealistica è andata dimostrando. Soltanto le idee sono conoscibili. E nulla può esistere di assolutamente inconoscibile. Poichè, senz'altro, l'assolutamente inconoscibile, l'*x* pura e semplice, la cosa in sè di Kant, non può essere ammessa. Il concetto di essa è un non senso. L'as-

solo il mentale
è conoscibile

l'incoscibile
non esiste
non è reale

serzione di essa è una contraddizione. I cerchi quadrati, lo zucchero salato, i rompicapo, i nodi gordiani e le abracadabre; questi, ripeto, sono i soli inconoscibili che esistanò. Lo sconosciuto, ciò che il nostro *io* umano e finito non hà afferrato, esiste sparso largamente dinanzi a noi in uno sconfinato mondo di verità; ma l'inconoscibile è essenzialmente, dichiaratamente, *ipso facto* una finzione.

Il nerbo di tutta la nostra argomentazione è ora quasi adeguatamente espresso in ciò che precede. Abbiamo visto che la verità esteriore dev'essere, seppure è qualche cosa, una « possibilità di esperienza ». Ma possiamo ora scorgere che una *nuda* possibilità come tale è, al pari dell'inconoscibile, cosa priva di significato. Quello che, dovunque io giunga a conoscerlo, viene ad essere interamente un'idea, un'esperienza, dev'essere in sè, prima che io lo conosca, l'idea di qualcuno, l'esperienza di qualcuno, ovvero dev'essere nulla. Che cos'è una « possibilità » di esperienza che è esteriore a me e che tuttora è niente *per* ogni altro fuori di me? Non è una *nuda x*, una frase senza senso? Non è pari ad un colore non visto, ad un sapore non gustato, a una sensazione non sentita? Nel dimostrare che il mondo è un mondo di esperienza « possibile », abbiamo dimostrato che, in quanto è reale, esso è un mondo di esperienza effettiva.

Ancora una volta, adunque, per qui riassumerci, se, per quanto sia grande il mondo dell'inconosciuto, solo può esistere l'essenzialmente conoscibile, e se tutto ciò che è conoscibile è un'idea, un qualche cosa di mentale, il contenuto di qualche mente, allora, assolutamente, noi siamo nel mondo delle idee. Il vostro dubbio più profondo lo prova. Solamente il non senso di quell'imperscrutabile *x*, di quell'abra-

cadabra, di quel rompicapo, che è l'Inconoscibile, della cui essenza voi fate il vostro mondo reale, vi impedisce di vederlo.

Epperò, per ritornare al nostro dilemma: o l'idealismo (dicemmo) o l'inconoscibile. Ciò che abbiamo detto ora è che l'assolutamente inconoscibile è essenzialmente un'assurdità, un non esistente. Perchè, ogni giusto e determinabile problema ammette una risposta. Se esiste il mondo laggiù, allora la sua essenza è atta ad essere conosciuta da qualche mente. Se atta ad essere conosciuta da una mente, allora questa essenza è già essenzialmente ideale e mentale. Una mente che conoscesse il mondo reale troverebbe, ad esempio, che esso è qualche cosa che possiede delle qualità. Ma le qualità sono esistenze ideali, appunto quanto lo sono le qualità particolari chiamate odori, o suoni, o colori. Una mente che conoscesse il mondo reale troverebbe ancora in esso relazioni, quali l'eguaglianza e l'ineguaglianza, l'attrazione e la ripulsione, la somiglianza e la dissomiglianza. Ma tali relazioni non hanno alcun significato eccetto come oggetti d'una mente. In breve, adunque, si constatarebbe che il mondo in quanto conosciuto è un mondo che fu continuamente ideale e mentale, anche prima che esso divenisse conosciuto alla mente particolare che immaginiamo entrare in relazione con esso. Così, adunque, noi siamo spinti alla seconda alternativa. Il mondo reale dev'essere una mente o altrimenti un gruppo di menti.

IV

Ma con questo risultato giungiamo in presenza di un problema finale. Tutto ciò, voi dite, dipende dalla mia sicurezza che vi sia insomma laggiù un

o l'idealismo
o l'inconoscibile

Anzi è inutile
anche dire:
l'astro fisico
lungo l'uomo
è impossibile
ma non posso
una mente,
più forte è qui
dire: l'astro
è impossibile
se noi non lo
possediamo
e la sua essenza
se è atta ad essere
conosciuta dalla
nostra mente
con noi è
conosciuta a se
sta e già mente

Ha ora ha
alcune qualità
Vuel dire che è
un sistema di
qualità ideali
previsti da
eccellezze come
oggetti d'una
mente

al tempo stesso,
il spazio, tempo,

mondo reale e perciò essenzialmente conoscibile e razionale. Un tal mondo dovrebbe essere in essenza una mente o un mondo di menti. Ma, insomma, come si può sfuggir mai alla prigione della vita interiore? Forse che, in tutto ciò, io faccio altra cosa che aggirarmi nel regno delle mie stesse idee? Il *mio* mondo, naturalmente, non è e non può essere una pura *x*, una cosa essenzialmente inconoscibile, appunto perchè esso è il *mio* mondo e io possiedo un'idea di esso. Ma, allora, ciò non significa forse che il *mio* mondo è, insomma, sempre appunto il *mio* mondo, cosicchè io non attingo mai qualsiasi verità al di là di me stesso? Non è questo risultato davvero scoraggiante? Il mio mondo è in tal guisa un mondo di idee, ma, ohimè!, come dunque posso io mai arrivare alle idee di menti che sono al di là di me?

La risposta è semplice, ma in un certo senso assai problematica. Voi, cioè, in un certo senso, non andate mai nè potete andare oltre le vostre stesse idee, nè dovete volerlo, perchè in verità tutte quelle altre menti che costituiscono il vostro mondo esterno e reale sono in essenza una cosa sola col vostro io medesimo. Tutto questo mondo di idee è essenzialmente un unico mondo, e quindi è essenzialmente il mondo dell'unico *io* e del Ciò sei Tu.

La verità e il significato di questa proposizione — la più profonda — dell'idealismo, non ci sono ora punto lontani. Tuttavia, le considerazioni su cui essa s'appoggia sono della più arida specie possibile, e altrettanto trite quanto profonde.

Quali si siano gli oggetti su cui voi pensate, o siano oggetti direttamente conosciuti da voi, o siano oggetti infinitamente distanziati, o oggetti remoti nel tempo, o oggetti vicini e presenti — codesti og-

✱
 Il non io
 è l'io medesimo
 l'identità
 di io e non io

getti, come un numero lungo cinquanta centimetri, o come le montagne dell'altro emisfero della luna, o come il giorno della vostra morte, o il carattere di Cromwell, o la legge della gravitazione, o un nome che appunto ora vi sforzate di richiamare alla mente e che avete dimenticato, o il significato di qualche stato d'animo, o sentimento, o idea, ora presente nel vostro spirito) — tutti codesti oggetti, lo ripeto, stanno in una certa costante e curiosa relazione con la vostra mente ogni qual volta voi pensate ad essi — una relazione di cui spesso non ci accorgiamo più perchè è così familiare. Quale è questa relazione? Un tale oggetto, mentre voi pensate ad esso, non occorre che sia, come lo suppone il concetto comune, la causa dei vostri pensieri che vi si riferiscono. Così, quando pensate al carattere di Cromwell, il carattere di Cromwell, non causa precisamente delle idee in voi — esso non vi fa niente, per così dire. Cromwell è morto, e, dopo la rapida febbre della vita, il suo carattere è una cosa assolutamente inattiva. Cromwell è presente a voi non come causa, ma come oggetto del vostro pensiero. Così pure, se voi volete ora pensare al momento della vostra morte, quel momento sta in un qualche lontano istante del futuro, e voi potete fare di esso il vostro oggetto, ma esso non è ora una causa attiva delle vostre idee. Il momento della vostra morte non possiede affatto un'esistenza fisica, e, precisamente ora, non causa niente. Lo stesso è delle montagne dell'altro emisfero della luna. Quando voi le fate oggetto del vostro pensiero, esse vi rimangono indifferenti. Non vi fanno alcuna impressione. Voi non le avete mai viste. Ma potete ugualmente pensare ad esse.

Pure questo pensare alle cose è, insomma, un'assai curiosa relazione in cui ci si trova con esse. Per

*tutti gli oggetti
sono in relazione
colle mente*

*Pensare
alle cose*

10/
20/
pensare *ad* una cosa, *non* basta che io abbia un'idea in me che rassomigli semplicemente a quella cosa. Questa è un'osservazione assai importante. Lo ripeto, *non* basta che io abbia semplicemente un'idea in me che rassomigli alla cosa a cui penso. Io ho, ad esempio, in me l'idea d'un dolore. Un altro uomo ha un dolore precisamente uguale al mio. Poniamo che si abbia entrambi il mal di denti, o che ci si sia scottata nella medesima maniera la punta del dito. La mia idea di dolore è ora precisamente uguale al dolore in lui, ma non per ciò io penso necessariamente al *suo* dolore, semplicemente per il fatto che quello a cui io penso, cioè il mio proprio dolore, rassomiglia al dolore di lui. No; per pensare ad un oggetto voi dovete non solo avere un'idea che rassomigli all'oggetto, ma altresì intendere di avere una vostra idea somigliante all'oggetto. Per dirlo in altre parole, onde pensare ad un oggetto voi dovete coscientemente mirare a questo oggetto, dovete sceglierlo, dovete in qualche misura possederlo abbastanza da identificarlo (vale a dire) come quello che voi v'intendete. Ma come potete voi *volere intendervi, mirare a, possedere, scegliere, identificare* ciò che non sia già presente in essenza al vostro stesso io nascosto? Quest'è certamente una questione profonda. Quando voi mirate ad un oggetto lontano, sia esso le montagne della luna o il giorno della vostra morte, voi dite in realtà: « In quanto *io* reale, in quanto *io* più largo, in quanto completa coscienza, io già possiedo, nella verità più profonda, questo oggetto, lo ho, lo riconosco, lo identifico. E ciò, e soltanto ciò, rende possibile per me, nella mia transeunte, individuale, momentanea personalità, di riferirmi col pensiero ad un oggetto esterno, di investigarlo, di conoscerlo in parte e in parte ignorarlo.

Voi non potete riferirvi col pensiero a ciò che vi è completamente estraneo. Voi vi riferite col pensiero ad un oggetto, asserite qualche cosa di esso, ne parlate, anche ne dubitate o almanaccate intorno ad esso, ammettete la vostra particolare e individuale ignoranza di esso, solo in quanto il vostro più largo io, la vostra più profonda personalità, la vostra totalità di coscienza normale, *possiede* già quell'oggetto. La vostra momentanea e individuale congettura, o ignoranza, o investigazione, o asserzione, intorno all'oggetto, implica, afferma, presuppone, che il vostro *io* totale è in pieno e immediato possesso dell'oggetto. Questa, in realtà, è la vera natura di quella curiosa relazione, che noi stiamo ora considerando, d'un pensiero ad un oggetto. L'*io* che dubita o asserisce, o che anche sente la sua individuale ignoranza circa un oggetto, e che in ogni caso, anche in conseguenza di ciò, si riferisce col pensiero, tende a un oggetto, è in essenza identico con l'*io* per cui questo oggetto esiste nella sua completa e coscientemente conosciuta verità.

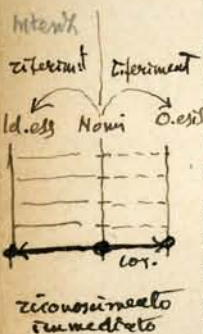
Questa finale asserzione dell'idealismo sembra così paradossale che io non posso sperare di rendervela evidente da un momento all'altro. È un argomento difficile, su cui ho altra volta stampato una lunga ricerca ⁽¹⁾ con la quale non posso qui importunarvi. Ma quello che intendo col dire in tal guisa che l'*io* il quale pensa ad un oggetto, l'*io* il quale anche nell'ignoranza e nel dubbio più ciechi circa l'oggetto, tuttavia si riferisce col pensiero all'oggetto — col dire che quest'*io* è identico col più profondo *io* che possiede e conosce veramente l'oggetto — quello

(1) Vedi *L'aspetto religioso della filosofia* (Boston, 1885), cap. XI, *La possibilità dell'errore*, pp. 384-435.

Riferite a

*P R o
pensiero oggetto*

TENDE A



che intendo con ciò, posso nel miglior modo possibile illustrarvelo mediante semplici casi presi dalla vostra stessa esperienza. Voi siete in dubbio, poniamo, circa un nome che avete dimenticato o circa un pensiero che avevate testè, ma che ora vi è sfuggito. Mentre voi cercate il nome o l'idea perduti, siete nel contempo sicuri di intendere appunto un nome o un'idea particolari e non altri. Ma voi non conoscete ancora quale sia questo nome o quest'idea. Voi provate e respingete un nome dopo l'altro. Vi domandate: « Era questo a cui io stava pensando, o quest'altro? ». Ma dopo aver cercato, trovate fra breve il nome o il pensiero, ed ora immediatamente lo riconoscete. « Oh, questo (voi dite) era ciò che io intendeva durante tutto questo tempo; solamente.... non sapevo che intendessi ciò ». Non lo sapevate? Anzi, in un certo senso, voi lo sapevate durante tutto questo tempo — vale a dire, il vostro io più profondo, la vostra vera coscienza lo sapeva. Era il vostro io momentaneo che non lo sapeva. Ma quando voi avete ritrovato il nome lungamente cercato, o avete richiamato il pensiero perduto, voi l'avete immediatamente riconosciuto, perchè esso era sempre nel contempo vostro proprio, perchè si constata ora che voi, l'io vero e più largo, che possedevate il nome o il pensiero ed eravate consapevoli di ciò che esso era, avete inchiuso il più piccolo e momentaneo io che cercava il nome o si sforzava di richiamare il pensiero. In voi la coscienza profonda dell'idea perduta aveva continuato ad esistere. In realtà, non presupponevate ciò quando cercavate il pensiero perduto? Come posso sapere quale nome o qual pensiero mi intendo, a meno che io non sia in verità l'io che conosce il nome, che possiede il pensiero? Nel cercare il nome o l'idea perduta, io cerco il

l'io profondo
della coscienza
l'io superficiale
momentaneo
ignora

Idea perduta
della coscienza
superficiale
idea serbata
della cose.
profonda

mio stesso pensiero. Orbene, precisamente così, io nulla conosco circa le più lontane stelle in particolare, ma in quanto intendo comunque riferirmi col pensiero a queste stelle lontane, in quanto parlo di esse, sono identico col remoto e lontano mio proprio pensiero che già le conosce. Quando studio le stelle mi sforzo di scoprire ciò che realmente intendo per esse. Certamente, soltanto l'esperienza può ragguagliarmi, ma ciò è perchè solo l'esperienza può mettermi in relazione col mio più largo *io*. Lo scampo dalla prigione dell'*io* interiore sta semplicemente nel fatto che tutto l'*io* interiore è un appello ad un *io* più largo. L'*io* che ricerca, o ricerca senza sapere che cosa s'intenda cercare, o, se lo sa, questo sapere esiste in e per il più largo *io* che conosce.

Quest'è un'idea di ciò che io intendo per Idealismo Sintetico. Nessuna verità, lo ripeto, è più famigliare. Quale fatto più chiaro potrebbe essere ricordato di quello che di continuo io intendo investigare oggetti che stanno al di là di me? Che solo nel caso che sia già *io*, il quale, secondo una verità più profonda, *conosca*, nel mio reale e nascosto pensiero, il lontano oggetto dimenticato, l'oggetto la cui natura cerco di comprendere; che solo in questo caso io possa veramente riferirmi col pensiero alla cosa lontana; ciò, come siamo costretti ad affermare, è implicito nell'idea stessa di riferirsi col pensiero, di intendersi una cosa e ne è l'analisi logica. Voi potete riferirvi col pensiero, intendervi, ciò che il vostro più profondo *io* conosce; non potete riferirvi col pensiero, intendervi, ciò che esso non conosce. Certamente non è qui che si può completamente dilucidare questa supremamente critica intuizione dell'idealismo. Pochi scorgono ciò che è famigliare. Nulla è più comune per gli uomini che credere di

intendere oggetti che nulla hanno da fare con essi. Fu Kant, che non ostante le sue cose in sè, ci mostrò per primo che niuno intende realmente un oggetto, niuno lo conosce, o ne dubita, o può riferirsi ad esso, a meno che ciò non si faccia mediante il riferimento ad una verità che è presente al nostro più largo *io*. Tranne che per l'unità del mio vero *io*, insegnò Kant, io non ho oggetti. Nè importa distinguere se io conosca una cosa o abbia dei dubbi intorno ad essa. Purchè io realmente *intenda significarmi* la cosa, ciò basta. L'*io* che *intende significarsi* l'oggetto è identico all'*io* più largo che lo possiede, appunto come quando voi cercate l'idea dimenticata siete già in essenza congiunti con l'*io* che possiede l'idea smarrita.

In questo modo vi accenno la prova che una rigida analisi della logica del nostro pensiero più comune darebbe della dottrina che nel mondo vi è soltanto un *unico* Io, e che è il suo mondo quello a cui noi tutti del pari veramente ci riferiamo col pensiero, se discorriamo o uno dell'altro, o del carattere di Cromwell o delle stelle fisse o dei lontanissimi eoni del tempo futuro. La relazione del mio pensiero col suo oggetto ha, lo ripeto, questo curioso carattere, che, *a meno che* il pensiero e il suo oggetto non siano parti d'un unico pensiero più largo, non posso neppure intendermi un oggetto lontano, non posso neppure essere in errore intorno ad esso, non posso neppure dubitare della sua esistenza. O voi, ad esempio, siete con me parte d'un più largo *io*, o altrimenti non posso neppure intendermi di rivolgermi a voi come ad esseri esteriori. Voi siete parte di un più largo *io* parallelamente col più misterioso o più remoto fatto della natura, parallelamente con la luna e con le legioni

dei cieli, parallelamente con ogni verità e con ogni bellezza. Altrimenti voi non potreste neppure intendervi di parlare di questi oggetti esteriori a voi. Giacchè, di qualunque cosa parliate, constaterete che il vostro mondo è inteso da voi appunto come il vostro mondo. Parlate dell' inconnoscibile, e tosto esso diviene il vostro inconnoscibile, il vostro problema, del quale, a meno che il problema non sia una semplice questione senza senso, il vostro più largo io deve possedere la soluzione ed esserne consapevole. Il più grave problema della vita è: « che cos'è questo io più profondo? ». E la sola risposta è: *esso è l'io che conosce nell'unità ogni verità*. Questa — vi insisto — non è un'ipotesi. È realmente la presupposizione del vostro dubbio più serio. E questa è la ragione per cui io dico: ogni cosa finita è più o meno oscura, tenebrosa, dubbia. Solo l'Io Infinito, che risolve i problemi e pensa in modo completo; il solo che conosca ciò che noi ci intendiamo anche quando siamo il più possibile confusi ed ignoranti; il solo che ci includa e che abbia a sé presente il mondo in unità; dinanzi al quale ogni verità passata e avvenire, ogni verità distante ed oscura, è chiara in un unico momento eterno; al quale ciò che è lontano e dimenticato, è vicino; che pensa la totalità della natura, e in cui sono tutte le cose; il Logos, il possessore del mondo — solo la sua esistenza, dico, è perfettamente certa.



V

Pure non devo formulare con tanta asseveranza il risultato, senza un'analisi e un'esemplificazione alquanto più ampie. Lasciate che esponga il tutto

pensiero
fatto est-
accordo
 in maniera un po' diversa. Quando un uomo crede di conoscere una verità qualsiasi circa un fatto che sta oltre il suo presente e momentaneo pensiero, quale è la posizione che egli assume in rapporto a questo fatto? Noi dobbiamo anzitutto rispondere: egli crede che chi conoscesse realmente il pensiero di lui e lo paragonasse col fatto esteriore, scorgerebbe l'accordo tra l'uno e l'altro. Ma forse è ciò tutto quanto costui tiene per vero circa il proprio pensiero? No; perchè egli ritiene non solamente che il suo pensiero, com'è, s'accordi con un certo fatto esteriore al suo presente *io* (come, ad esempio, il pensiero che io ho del mio dolor di denti può accordarsi col fatto esteriore che si chiama dolor di denti del mio vicino), ma altresì ritiene che il suo pensiero s'accordi col fatto al quale egli si intende che esso si accordi. Tuttavia, intendersi di accordarsi con un fatto specifico che sta oltre il mio presente io implica una relazione con questo fatto di natura tale che se io venissi in qualche modo direttamente in presenza del fatto stesso, se potessi in qualche modo assorbirlo nella mia presente coscienza, diverrei immediatamente consapevole di esso come di quel fatto appunto che nel frattempo io mi intendeva. I nostri esempi precedenti hanno avuto per iscopo di metterci chiaramente dinanzi questo carattere curioso e in realtà unico della relazione che si esprime dicendo *mi intendo una data cosa*, oggetto del pensiero. Per ritornare, adunque, all'esempio di poc'anzi: v'è un uomo che crede di conoscere un certo fatto che sta oltre la sua presente coscienza. Ciò implica, come abbiamo visto, l'asserzione che egli crede di stare in tale relazione reale col fatto esteriore che se questo fosse dentro, anzichè fuori, la sua presente coscienza, egli lo riconoscerebbe

tanto come l'oggetto che il suo presente pensiero si intendeva, quanto come accordantesi con esso; ed è questo che, secondo egli crede, un osservatore immediato del pensiero di lui e dell'oggetto — cioè un osservatore che includesse l'*io* presente di colui che crede così e il fatto esteriore, e che riflettesse sui rapporti tra i due — constaterrebbe come relazione reale. Notate, però, che soltanto mediante la riflessione questo più elevato osservatore scoprirebbe quella relazione reale. Niente potrebbe scoprirla tranne l'Autocoscienza Riflessiva. Credere di conoscere qualche cosa oltre il nostro presente e momentaneo *io*, è, perciò, credere di trovarsi con la verità in una relazione che solo potrebbe essere resa intelligibile da un più ampio *io* che osservasse riflessivamente. O, ancora, credere così è essenzialmente fare appello con tutta fiducia, per l'approvazione, ad un possibile *io* più ampio. Ma, ora, dire: io conosco una verità, oppure dire: a questo più ampio *io* a cui faccio appello, si fa appello solo come ad un *io* possibile, che non è necessario sia reale — implica appunto l'assurdità contro la quale è stata diretta tutta la nostra analisi idealistica riguardo ogni sorta di fatti e di verità del mondo. Credere, è dire: io sto in una relazione reale con la verità, una relazione che trascende interamente il mio presente momentaneo *io*; e questa relazione reale possiede una natura così curiosa che soltanto un *io* più ampio, il quale riflettesse coscientemente sul mio pensare e possedesse coscientemente l'oggetto che io m'intendo di pensare, potrebbe conoscere o afferrare la realtà della relazione. Se, tuttavia, questa relazione è reale, essa deve, come i colori, i suoni e tutte le altre cose di cui parliamo dianzi, essere reale *per* qualcuno. Le vuote possibilità sono un

nulla. Le cose realmente possibili sono già in un certo senso reali. Se, dunque, la mia relazione con la verità, questa complessa relazione di intender di pensare un oggetto e conformarvisi, quando l'oggetto, sebbene in questo momento intenda pensarlo, non è ora presente al mio momentaneo pensiero — se questa relazione è vera, eppure è tale che soltanto un possibile *io* più ampio potrebbe renderla intelligibile, allora quel mio momentaneo *io* dovrebbe in realtà possedere la verità in questione. Ossia, in forma più breve: la relazione consistente nel fatto che il pensiero di taluno si conforma ad un oggetto esteriore cui questo pensiero intende riferirsi, è una relazione che soltanto un più ampio Io Riflessivo potrebbe afferrare e constatare reale. Se la relazione è reale, è reale altresì l'*io* più ampio.

Questo, adunque, per il caso in cui si *creda* di aver afferrata una verità al di là del momento. Ora esaminiamo il caso in cui si sia realmente in *errore* circa qualche oggetto del proprio momentaneo e finito pensiero. L'errore è l'incapacità reale di accordarsi, non con un fatto qualunque preso a caso, ma col fatto appunto con cui taluno aveva inteso di accordarsi. Sotto quali circostanze, adunque, è possibile l'errore? Soltanto nel caso in cui il pensiero reale di taluno, in virtù di questa sua intenzione, trascenda il suo *io* momentaneo e sin qui ignorante. Come chi crede esattamente, intendendosi egli pensare la verità che crede, deve trovarsi con essa in una relazione reale, così pure chi erra, intendendosi egli, come si intende, pensare il fatto esteriore, deve, per poter, sia pure errare intorno ad esso, trovarsi, frattanto, con la verità, nella stessa relazione reale in cui si trova chi crede esattamente. Il suo errore sta nel non cogliere quella conformità con l'oggetto

che si intende pensare e al quale egli mira. Pur non di meno egli s'intendeva realmente pensare l'oggetto e in realtà mirava ad esso; e, perciò, egli è in errore perchè lo trova in errore il suo reale e più largo *io*. Il pensiero vero e il pensiero falso implicano adunque del pari le stesse condizioni fondamentali, in quanto entrambi si hanno in singoli momenti, e in quanto, in entrambi i casi, il momento falso e quello vero sono tali per il fatto di essere parti organiche di un *io* più ampio, critico, riflessivo, e quindi cosciente.

Per riassumere il sin qui detto: di nessun oggetto io posso parlare, sia in modo falso, sia in modo vero, a meno che non mi intenda pensare quest'oggetto. Nè io posso intendermi di pensare un oggetto, a meno che non sia con esso in tale relazione che, se l'oggetto fosse in questo conscio momento e immediatamente presente a me, io potessi riconoscerlo come quello che completa ed adempie il presente e momentaneo pensiero di esso, ch'io ho in mente. La relazione dell'intendersi di pensare un oggetto è quindi tale che soltanto la Riflessione cosciente può definirla, o osservarla, o costituirla. Nessun osservatore puramente *esteriore*, nessuna prova esterna, potrebbe giudicare sopra ciò che ci si intende di pensare in un dato momento. Perciò, quando quello che si intende pensare è esteriore al momento che lo pensa, solo un Io che racchiuda il momento e il suo oggetto potrebbe completare, e quindi confermare o confutare, l'opinione che il momento contiene. Riferirsi realmente col pensiero ad un oggetto, adunque, sia in caso di vera opinione, sia in caso di opinione falsa, implica la reale possibilità d'un giudizio riflessivo circa questo riferimento, dal punto di vista di un *io* più ampio. Ma dire: la mia rela-

zione con l'oggetto è tale che un più ampio *io* riflessivo, e *solo* quest'*io* riflessivo ed inclusivo, potrebbe scorgere che io volevo pensare quest'oggetto, è asserire un fatto, una relazione, una verità esistente nel mondo, la quale, o non è una verità per alcuno, o è una verità per un reale *io* riflessivo, che racchiude il momento e giudica ciò che questo s'intendeva di pensare. Ma tutta la nostra analisi idealistica, fin dal principio di questo dibattito, ha avuto per effetto che i fatti devono essere fatti per qualcuno, nè possono essere fatti per nessuno, e che le *nude* possibilità sono realmente impossibili. Ne consegue che chiunque crede qualche cosa, vera o falsa, circa gli oggetti che stanno oltre il momento della sua credenza, è parte organica di un ampio *io* riflessivo e cosciente che ha quegli oggetti immediatamente presenti a sè stesso e li tiene in organica relazione col momentaneo *io* il quale crede, sia errando sia essendo nel vero.

Esaminata così la credenza vera e falsa, si presenta tosto il caso del dubbio. Dubitare circa oggetti che stanno oltre il mio *io* momentaneo, è ammettere la « possibilità di errore » riguardo a tali oggetti. L'errore implicherebbe la mia inclusione in un più ampio *io* che ha direttamente presente a sè l'oggetto, a cui, mentre dubito, io intendo riferirmi col pensiero. La verità implicherebbe la medesima inclusione. Quanto all'inclusione medesima, essa non è adunque, sin qui, oggetto di dubbio razionale. Dubitare dell'inclusione vorrebbe dire semplicemente dubitare se io possa mai riferirmi col pensiero a qualche cosa che stia oltre il momento, e non già dubitare della mia particolare conoscenza circa la *natura* di qualche oggetto al di là del momento, una volta supposto che l'oggetto sia pensato. Il dubbio,

adunque, presuppone, quando si tratti d'un dubbio definito, la possibilità reale (e quindi, in ultima analisi, la realtà) della normale autocoscienza che possiede l'oggetto circa il quale si dubita.

Ma se per passare all'estremo dello scetticismo e per formulare il dubbio più disperato e implacabile che si possa nutrire, ci si confina nella prigione della vita interiore sino al punto di dubitare se si possa mai intendersi di pensare qualsiasi oggetto che sia oltre il momento, sopravviene allora la considerazione finale che, nel dubitare della propria facoltà di trascendere il momento, si è già trasceso il momento, come abbiamo visto seguendo l'analisi di Hegel⁽¹⁾. Dire: è impossibile di riferirsi con la mente ad un oggetto che sia al di là di questo momento del mio pensiero, e il momento è per sè stesso « la misura di tutte le cose », è in ogni caso dare un significato alle parole *questo momento*. E *questo momento* significa qualche cosa solo in opposizione ad altri momenti. Anzi, anche nel dire *questo momento* io mi sono già lasciato dietro questo momento, mi riferisco ad un momento passato e di esso parlo. Di più, negare che si possa intendersi di pensare un oggetto « al di là del momento », è dare già un significato alla frase *al di là del momento* e poscia negare che si possa pensare che qualche cosa sia compresa nella sfera di questo significato. In ogni caso, adunque, si deve trascendere col proprio pensiero il momento a cui la nostra finitezza ci confina.

Fuggite dunque dove volete, la rete dell'*io* più ampio vi avvolge. Noi siamo smarriti e imprigionati nei boschetti del suo intralciato labirinto. I momenti

(1) Vedi, nella conferenza su Hegel, pp. 268-272, vol. I.

non esistono affatto in sè stessi, perchè come momenti essi non hanno alcun significato; esistono solo in relazione all'*oltre* ognuno di essi. Soltanto il più ampio Io esiste, ed essi esistono a motivo di lui e sono parti organiche di lui. Essi periscono, ma egli rimane; essi posseggono verità o errore soltanto all'ombra della sua proteggitrice presenza.

Ed ora veniamo all'unità di questo Io. Possono esservi parecchi di questi *io* organici, unità reciprocamente separate di momenti e degli oggetti che questi momenti pensano? Ma, se vi fossero parecchi di questi *io*, la loro molteplicità non sarebbe una verità? Le loro relazioni non sarebbero reali? I posti da essi distintamente occupati nell'ordine mondiale non sarebbero oggetti di possibili pensieri veri o falsi? Se è così, non deve forse, ancora una volta, esistere il reale Io inclusivo pel quale queste verità siano vere, questi *io* separati siano posti in relazione reciproca e la loro varietà assorbita nell'organismo della sua intellesione razionale?

Esiste, dunque, in definitiva, un unico Io, che, organicamente, riflessivamente, coscientemente, comprende tutti gli *io* e quindi tutte le verità. Ho chiamato quest'*io*, il Logos, il solutore dei problemi, il conoscitore d'ogni cosa. Considerate, quindi, da ultimo la relazione in cui egli si trova coi problemi. Nella precedente conferenza noi dubitammo di parecchie cose; ponemmo in forse tutto il mondo apparente dell'ordine esterno; almanaccammo sullo spazio e sul tempo, sulla natura e sull'evoluzione, sul principio e sul fine delle cose. Ora, colui che almanacca è simile a colui che dubita. Possiede il suo almanaccare qualche razionalità? Intende egli significare qualche cosa col suo dubbio? Allora, la verità che egli intende significare, e circa la quale alma-

nacca, possiede la propria reale conformazione. In quanto almanacca, egli al momento non tiene in pugno questa verità che risolve; e fa appello all'*io* che può risolvere. Quest'*io* deve, così certamente appunto come il problema ha un significato, possedere la soluzione. La natura reale dello spazio e del tempo, il reale principio delle cose, dove si sia trovata la materia in qualsiasi momento del passato, che cosa sia per avvenire dell'energia del mondo: questi sono soggetti di verità, e la verità è necessariamente presente all'*Io* come in un momento che tutto comprende ed è completo in sè stesso, oltre il quale v'è il nulla, entro il quale v'è il mondo.

Il mondo, adunque, è materiato della medesima sostanza di cui son fatte le idee. Il pensiero possiede tutte le cose. Ma il mondo non è irreale. Esso si estende infinitamente oltre la nostra coscienza particolare, perchè è il mondo di una mente universale. Quali fatti esso debba contenere, solo l'esperienza può informarcene. Non esiste alcuna magia che possa anticipare l'opera della scienza. Tuttavia, la sola cosa assolutamente sin dal principio sicura circa questo mondo, è che esso è intelligente, razionale, regolare, essenzialmente comprensibile, cosicchè tutti i suoi problemi sono in qualche luogo risolti, tutti i suoi più oscuri misteri sono conosciuti dall'*Io* supremo. Quest'*Io* trascende infinitamente e riflessivamente le nostre coscienze, e perciò, dacchè egli ci inchiude, il meno che egli possa essere è una persona, e più definitamente cosciente che noi non siamo; poichè la conoscenza che egli possiede riflette sè stessa, e che cosa è la conoscenza consapevole di sè se non coscienza? Perciò, oltre l'apparente naufragio e il caos dei nostri problemi finiti sta il suo eterno intuito, in assoluta e suprema maestà. Eppure esso

non è lontano da ciascuno di noi. Non v'è pensiero, per quanto piccolo ed effimero, che passi per la mente d'un bambino o che turbi con la più leggera traccia di preoccupazione il viso d'una fanciulla, il quale pure non contenga e non incorpori qualche cosa di questo divino Logos.

CONFERENZA XII

Le Leggi fisiche e la Libertà — Il Mondo della Descrizione e il Mondo della Valutazione.

Ritorniamo dal concetto generale del mondo come l'universo del Logos, al compito di cercar d'interpretare i fatti dell'esperienza. « O voi, uomini di Galilea, perchè state contemplando i cieli? » Noi dobbiamo percorrere tutto il mondo e predicare il vangelo di questa razionalità e unità della verità, finchè siano convertiti anche i fenomeni meno spirituali e più miscredenti. Il nostro compito non è di contemplare, ma di interpretare. Ed è veramente difficile di interpretare l'idealismo in tal modo che esso sembri al pensiero ordinario nient'altro che un ozioso commento alla generale concatenazione delle cose.

La presente conferenza deve occuparsi dell'interpretazione idealistica dell'ordine esterno. In qual senso precisamente questo mondo esistente nello spazio e nel tempo è tuttavia reale per noi? Il vero mondo è un mondo di rigida necessità o è un mondo di ideali liberi e spirituali? Quale posto hanno in esso le nozioni scientifiche di causalità e delle verità fisiche quali quelle di energia e di materia? In qual senso trova posto la dottrina dell'evoluzione in questo universo del Logos? È questo mondo un ordine morale? Ed è esso un mondo in cui la mente

dell'uomo è però dipendente dal suo meccanismo nervoso, come ci assicura la scienza empirica? E quale definitiva connessione riconosce l'idealismo tra la mente finita e la verità che la scienza fisica chiama materia?

Queste questioni, tecnicamente chiamate i problemi della cosmologia filosofica, ci stanno dinanzi. Lo studio di esse è difficile e arido. L'esposizione deve di necessità essere in qualche punto estremamente intricata, in altri troppo dogmatica ed aforistica. Il risultato può essere inaspettato e anche luminoso. Il modo con cui noi affronteremo l'impresa sarà per qualche rispetto diverso da quello tradizionale; ma noi saremo tuttavia guidati ad ogni passo dalla lezione che ci deriva dalle nostre conferenze storiche.

I

Non ostante il nostro idealismo, ed anzi in realtà a motivo del nostro idealismo, il mondo dell'esperienza deve apparirci, in ciò che segue, almeno lo aspetto esteriore di un mondo veracemente reale. Noi abbiam chiesto: *quale specie di mondo è esso?* La risposta è stata: è un mondo di verità esteriore e ideale, un mondo di spirito. La dottrina degli idealisti non è tale da implicare o incoraggiare il dubbio se esista una verità oltre il nostro *io* particolare e finito. Una popolare e volgare obbiezione all'idealismo, spesso ripetuta da critici che non lo comprendono, accusa ogni finito pensatore idealista di credere più in questo suo *io* finito che in ogni altro o che in qualsiasi altra cosa. Ma, al contrario, come abbiam visto, è solo l'idealista che può dare una ragionevole spiegazione della sua fede nella verità esterna, e della propria relazione con questa. Questa

verità esterna è per lui il contenuto della trascendente personalità del Logos, che la nostra esperienza frammentariamente adombra. Come ho indicato altrove, nel libro a cui ho già fatto riferimento, è precisamente per il concetto, popolare e professato dal senso comune, della realtà esterna, che il mondo esteriore è un nudo postulato, una pura assunzione pratica ⁽¹⁾. Soltanto l'idealismo con la sua teoria del mondo del Logos, quale sola realtà obbiettiva, presupposta da ogni dubbio o da ogni credenza semi-cosciente di ciascun finito frammento di questo vero *io*, riesce ad avere una giustificazione dei postulati del senso comune, converte la mera fede nel mondo esterno in una conoscenza penetrativa, possiede una verità obbiettiva col giungere in tal modo alla consapevolezza delle relazioni in cui siamo con la nostra più profonda natura, e interpreta questa nostra stessa più profonda natura col mostrare che essa *non* è il nostro *io* finito semplicemente come tale, ma è interamente obbiettiva ⁽²⁾.

(1) *Religious Aspect of Philosophy*, pp. 304-305: « Se si potesse scrivere la storia della speculazione popolare su questi argomenti, quanta pusillanimità e confusione non si troverebbe nel comportarsi della mente naturale di fronte alla questione: come conosci tu un mondo esterno? Invece di rispondere semplicemente e chiaramente: io intendo per mondo esterno in prima linea qualche cosa che io accetto o domando, che pongo, che postulo, effettivamente costruito sulla base dei dati del senso; l'uomo naturale ci dà ogni sorta di vaghe risposte compromettenti.... L'ultimo motivo per l'uomo d'ogni giorno è la volontà di avere un mondo esterno.... Noi costruiamo, ma non riceviamo la realtà esteriore ». — Cito qui questo passo, perchè alcuni dei miei critici l'hanno preso — cosa abbastanza strana! — come l'espressione del mio proprio idealismo. Al contrario, esso è espressamente formulato nel libro in discorso come la sostanza del punto di vista popolare e d'ogni giorno, al quale soltanto un verace idealismo può dare una base legittima e obbiettiva.

(2) È di questa verità obbiettiva che a pag. 332 del *Religious Aspect* io m'arrischiai di parlare come d'un « non nostro postulato ». Di que-

II

Questo premesso circa l'atteggiamento degli idealisti di fronte alla verità obbiettiva, il nostro compito immediato dev'essere di definire più esattamente i caratteri che possiede questa verità obbiettiva, come tale. Giacchè, questa definizione necessariamente getterà luce sulla natura del mondo in cui noi ci troviamo. Quest'impresa è assai difficile, e può essere condotta a termine soltanto avanzando da un tentativo di definizione all'altro.

Dobbiamo, perciò, incominciare con una definizione provvisoria della vera realtà esteriore in quanto distinta da un apparente mondo esterno qualsiasi. Quale è, domandiamo, il carattere essenziale d'una verità obbiettiva come tale? Che cosa intendiamo per ordine esterno? La risposta naturale e provvisoriamente accettabile è che, dal nostro punto di vista umano, l'ordine esterno, almeno in quanto è oggetto di scienza, è semplicemente quel tanto della verità dell'*io* che, per mezzo della nostra esperienza ed alla nostra coscienza finita, si manifesta in aspetti che sono universali e permanenti, e non semplicemente particolari, fuggevoli e momentanei. Il contrasto tra l'interno e l'esterno è difatti generalmente riconosciuto come il contrasto tra il transeunte e il permanente nella nostra esperienza esteriore. Ciò che persiste nell'esperienza deve, noi diciamo, corrispon-

sto aspetto *assoluto* della verità esteriore, gli ultimi capitoli di quel libro hanno cercato di dare la prova. Pure, insieme con altri idealisti obbiettivi, io ho avuto talvolta la fortuna di essere nominato come uno che non pretende di *conoscere* qualsiasi verità oltre l'*io* finito, ma solo di postulare tale verità.

dere a qualche verità reale al di là dei nostri *io* particolari. In questo senso noi chiamiamo irreale un sogno perchè tutte le persone e gli oggetti del sogno svaniscono quando ci svegliamo. D'altro canto, chiamiamo reale la materia della natura fisica, perchè la sua quantità appare immutabile, in quanto la nostra esperienza ci pone in grado di misurarla. È per una simile ragione che il prof. Tait ha frequentemente argomentato che dal punto di vista fisico le due realtà certe dell'ordine esterno sono la materia e l'energia (la quale ultima si deve tenere assolutamente distinta da ciò che con termine tecnico si chiama forza). Giacchè, esse (dice il prof. Tait) sono permanenti in tutta la sfera dell'esperienza scientifica. Ma, ad ogni modo, possa o no una data teoria circa quali siano gli elementi permanenti dell'esperienza essere dimostrata corretta, sembra veramente del tutto esatto dire, da bel principio, che l'obbiettivo, la realtà esteriore, è per noi mortali ciò che si esperimenta come duraturo.

Pure la permanenza, come tale, non è il solo carattere della realtà che noi chiamiamo esterna. Vi è un altro carattere, strettamente associato con la permanenza, che possiede un significato ancor più profondo. Noi, cioè, siamo abituati a distinguere l'interno dall'esterno col dire che il loro contrasto è il contrasto tra ciò che soltanto qualche *singola* coscienza finita, o solo un certo numero limitato di tali coscienze, esperimentano nella loro relativa e fuggevole vita di limitazioni, e ciò che *tutte* devono esperimentare in quanto partecipano di una comune razionalità. Quale io ora sono, provo dolore o piacere. Quest'è, considerato in sè stesso, appunto il *mio* dolore o piacere, in quanto io sono questo finito e mutevole frammento di *io*, vincolato qui a questi

momenti del tempo. Questo piacere o questo dolore, adunque, esistono in prima linea solo in me e in nessun altro. Il mondo del vero e assoluto Io contiene questi fatti, ma li contiene soltanto qui. Il vero Io possiede il piacere o il dolore, ma solo in quanto egli è limitato a me. Voi nulla conoscete direttamente a riguardo di esso. Voi siete, come me, un altro frammento di un *io*; voi avete i vostri sentimenti, io i miei. È vero che, pur al fine di essere così limitati nel tempo e nell'esperienza, dobbiamo avere una reale ed organica comunione di vita in e mediante l'unico Spirito. È egli che sente ed opera in noi. Nessun frammento della nostra vita che non sia suo. Ma i nostri sentimenti, i fatti della nostra vita interna come tali, sono suoi solamente in quanto egli è concepito sotto la forma e le limitazioni dei nostri vari finiti *io* e momenti di vita.

D'altro lato, io posso ora pensare dei numeri, e quando penso che tre e due insieme fanno cinque, penso veramente in virtù d'un modo di sentire che è mio e non vostro, ma riferendomi ad una verità che io scorgo col pensiero, e che nel finito e individuale senso delle parole non è nè vostra nè mia, ma è una verità per tutti noi. Così lo spazio ed il tempo, se veramente essi sono qualche cosa di più che mere parvenze del nostro umano punto di vista, appartengono al novero di siffatte verità universali e conseguentemente sempre presenti. Dire che lo spazio ed il tempo sono obbiettivamente reali è dire adunque che essi, sebbene siano rivelati mediante il vostro e il mio modo di sentire (e siano frattanto semplici fatti della vita interiore), pure sono una verità per tutti noi, come i numeri, e non soltanto per tutti noi uomini, ma per ogni intelligente frammento di un *io* in tutto l'universo, sia esso un arcangelo o un

abitatore di Marte. Dubitare della realtà dello spazio è dubitare appunto di questa opinione ⁽¹⁾.

Esiste, adunque, per noi questo provvisorio contrasto tra l'ordine interno e quello esterno. Se questo contrasto esprima l'ultima parola della filosofia, abbiamo ancora da vederlo. Sin qui esso non è un contrasto che ci permetta di separare i due ordini, ma è un contrasto che ci permette di distinguerli. Questo contrasto è quello tra gli elementi permanenti e universali dell'esperienza, da un lato, e gli elementi particolari e fuggevoli di essa, dall'altro. La nostra vita finita possiede il suo aspetto interiore in quanto essa è appunto individuale, in quanto è la verità dei nostri momenti come tali, l'infrangersi sul lido delle nostre onde di coscienza. Ma la nostra coscienza fi-

(1) Un oppositore potrebbe dire che, se questa spiegazione della natura della verità esteriore sia anche provvisoriamente accettata, le leggi dei numeri non sarebbero obbiettivamente vere in senso diverso dalle leggi della fisica. Ma (domanderà l'oppositore) sono i numeri reali nello stesso senso in cui è reale la materia? Rispondo: è proposizione familiare di quello che è chiamato il moderno positivismo filosofico che le leggi dell'aritmetica, della geometria, e generalmente della matematica, sono semplicemente verità fisiche d'una particolare semplicità ed astrattezza. Io accetto pienamente questa proposizione del positivismo. I numeri, in quanto sono astrazioni, sono veramente irreali, perchè la nostra esperienza è sempre esperienza d'un certo numero di fatti fisici. Ma le leggi dell'aritmetica sono leggi del mondo fisico, e sono vere perchè sono tali. Certo, il mondo fisico non è ciò che molti, i quali chiamano sè stessi positivisti, considerano che sia. Esso è il mondo della verità, in quanto questa verità è pubblica proprietà per ogni intelligenza finita; esso è il mondo della verità che perdura e a cui si può partecipare, che non è la proprietà privata della coscienza momentanea, come le nostre sensazioni, ma che, sebbene rivelato a ciascuno di noi mediante le nostre sensazioni, ha un aspetto comunicabile e universale. In questo senso, il principio che tre e due fanno cinque, o un principio quale quello del teorema del binomio, sono leggi schiettamente fisiche come lo è la legge della gravitazione; salvo che quest'ultima legge riguarda una realtà più complessa e concreta, e può solo avere, appunto per questa ragione, un campo assai più limitato. In qual senso le leggi aritmetiche siano *a priori* e assolutamente universali, vedremo più tardi.

nita si rapporta alla verità esteriore e fisica in quanto essa si riferisce col pensiero a qualche cosa che può essere presente ad ogni momento ed individuo intelligente. Quando si domanda, come abbiamo fatto in una precedente conferenza, se il mondo delle intrecciate spirali e dei fiumi di stelle, il mondo della materia che si consolida e dell'energia che « va morendo », è ciò che sembra, tale domanda significa: è questo mondo ciò che noi uomini siamo venuti determinando col pensiero nell'interpretare le nostre umane sensazioni, cioè un mondo di verità che dovrebbe essere necessariamente presente ad altre intelligenze oltre l'umana nella stessa forma con cui è presente a noi? Se gli arcangeli possono contare, se gli abitatori di Marte possono addizionare, essi devono essere tutti d'accordo con noi che tre e due fan cinque. Ma noi non sappiamo per anco se, nel caso che essi si facessero a pensare la medesima verità che pensiamo noi quando guardiamo le stelle, si accorderebbero o no con noi circa le forme e le leggi di questa verità. Perciò — e in nessun altro senso — noi dubitiamo se il mondo delle stelle è ciò che sembra, e se noi siamo qui insomma a giuocare con le « pietruzze della spiaggia ».

III

Ciò di cui, tosto dopo, noi sentiamo la necessità, è una più ampia esposizione di quanto questo provvisorio criterio di obbiettività implica. Ciascuno di noi pensa in modi e momenti più o meno frammentari. Ci occorre qualche mezzo per distinguere ciò che v'è nei nostri pensieri di essenzialmente particolare, da ciò che v'è di permanente, di pubblico, di universale.

Il nostro sforzo per definire tale criterio deve cominciare in maniera estremamente ingenua e semplice. Se io sto parlando col mio vicino, ed egli dice di avere esperienze che sono il segno d'una verità esteriore e non sono semplicemente sue sensazioni particolari, io mi sento tosto portato a domandargli che egli mi metta in situazione da poter anch'io ottenere queste esperienze, o qualche cosa che entrambi possiamo riconoscere come esperienze simili. Se egli vede un arcobaleno e lo considera come il segno d'una verità reale ed esterna, come essenzialmente un'idea obbiettiva, ed io dubito che egli vegga l'arcobaleno, io gli chiedo di mostrarmelo. Se, guardando la regione del cielo che egli addita, io scorgo ciò a cui applico tosto lo stesso nome, sono subito convinto, dal punto di vista del senso comune non erudito, che entrambi vediamo lo stesso arcobaleno. Un'osservazione assai rigorosa e critica potrebbe tuttavia in breve mostrarci, quando egli ed io ci muoviamo qua e là, che il suo arcobaleno ed il mio non occupano precisamente lo stesso posto apparente, in relazione alle nostre esperienze di altri oggetti. Se noi diveniamo consapevoli di questo fatto, possiamo anzitutto cominciar col differire intorno al punto se l'arcobaleno reale sia il mio o il suo, e poscia, in seguito ad un conveniente ammaestramento, giungeremo a scorgere che, appunto perchè un essenziale carattere dell'arcobaleno visibile, cioè il suo posto apparente nel mondo delle cose sulla cui realtà siamo già d'accordo, è questione di punto di vista, l'arcobaleno medesimo deve avere una specie di obbiettività fisica assolutamente diversa da quella posseduta da altri oggetti, per esempio gli alberi e le montagne. Sin qui, adunque, la prova dell'obbiettività è l'apparente somiglianza delle nostre esperienze umane,

quando due o molti di noi siamo in date circostanze. Questa somiglianza, tuttavia, viene esaminata criticamente col paragonare, in quanto è possibile, i ragguagli che noi possiamo reciprocamente darci delle *relazioni* tra gli oggetti della nostra esperienza. In altre parole, la prova dell'obbiettività è, sin qui, la permanenza e la comunità delle idee, e la prova della permanenza e della comunità delle idee è la identità della *descrizione* che noi possiamo reciprocamente darci delle relazioni tra le varie parti della nostra esperienza particolare.

Di qui appare tosto un'importante distinzione nelle nostre stesse esperienze particolari. Esse ci giungono in forma assai complessa e ci danno in ogni momento un interesse di carattere tale da incorporare appunto il nostro particolare modo di sentire. Ma v'è *un* interesse che noi proviamo per esse, il quale fa che si operi per noi appunto quella distinzione da cui dipende l'insieme della scienza naturale. E questo è l'interesse del descriverle. La distinzione che esso introduce è quella tra ciò che è *descrittibile* e ciò che è *solamente valutabile*. Vale a dire: quando in qualunque momento la mia esperienza mi perviene, si può affermare che io, in qualche maniera, la *valuto*. Cioè, la sento così o così. La amo o la odio. Od anche, dove non esistono un piacere o un dolore spiccatamente distinti, esiste pure un valore essenzialmente indescrivibile che la mia esperienza possiede per me quando è considerata appunto come mio proprio sentimento. I gusti hanno una data specie di valore per me, i colori un'altra. Una scossa elettrica proveniente da una bottiglia di Leyda è valutata come una peculiare e atroce interruzione di ogni altra serie di sensazioni, tale che il suo valore doloroso è diverso, in modo certo, ma inespri-

mibile, da ogni altra specie di esperienze. Tali elementari e personali interessi per il momento che passa, tali *valutazioni* essenzialmente mute, contengono pochi o nessun elemento per cui noi possiamo stabilire se o no le abbiamo in comune col nostro prossimo. Può esistere una reale simpatia, una reale partecipazione anche alle più elementari valutazioni; e, nel caso che esista, sentiremo più tardi qualche cosa circa il significato di questo fatto. Per il momento siamo disposti a chiamare indescrivibili le nostre valutazioni elementari e a considerarle come i più caratteristici esempi di esperienza particolare e individuale, che rivelano semplicemente *wie es uns zu Muthe ist*, non ciò che possiamo chiamare obiettivo.

D'altro lato, vi sono certi elementi della nostra esperienza che possiamo considerare quali descrivibili. Come il mio cappello mi si fa sentire al tatto quando io lo distinguo, prendendolo fuori da un gran numero di cappelli in uno spogliatoio fievolmente illuminato, è qualche cosa che io solo posso valutare. Conosco il mio cappello al tatto, nell'atto che lo distinguo. *Come* lo conosca, non posso esprimervelo. D'altra parte, che io trovi il mio cappello appeso a una caviglia più alta di quella su cui l'ho lasciato, che sia appeso a destra o a sinistra della stanza, che mentre io lo prendeva l'orologio suonava le dieci, queste sono esperienze che io ritengo di essere capace di descrivervi. Posso esprimervi, io affermo, precisamente ciò che intendo per esse. Penso che esse siano esperienze che ogni persona può avere, abbia essa o no del mio cappello la sensazione che ne ho io.

Ora, il carattere che rende un'esperienza descrivibile, implica due fatti concernenti la sua natura. Il primo fatto è che un'esperienza, appunto in quanto

è possibile descriverla, è riproducibile a piacere dalla persona che può descriverla. Per questa, infatti, l'atto della descrizione è sempre una volontaria e più o meno completa riproduzione abbreviata dell'esperienza descritta. Nell'atto che quella persona riproduce in tal modo a scopo di descrizione, ha anche il senso del suo potere di riproduzione. Il sentimento era ristretto al momento; la descrizione implica già una comunicazione dall'uno all'altro momento della vita d'un uomo. In ciò v'è già parzialmente una manifestazione di quella permanenza che abbiamo dianzi riconosciuta come un carattere della verità esteriore. Ciò che è descrivibile, come tale, ha per noi una specie di permanenza. Il secondo fatto è che, nell'unità della coscienza, le relazioni tra le sensazioni, che ci permettono di descrivere il contenuto di qualsiasi momento, devono rientrare anch'esse in certi tipi generali, o come più tecnicamente diciamo, in Forme o Categorie dell'esperienza. Per forme dell'esperienza intendiamo le caratteristiche che esprimiamo dicendo che la nostra esperienza implicò le idee di spazio o di tempo; cioè, che le nostre sensazioni furono sensazioni di grandezza estensiva o forma; ovvero di durata. Per categorie dell'esperienza intendiamo al presente le caratteristiche che ci permettono di dire che ciò che sperimentammo consistette in una o più sensazioni, in sensazioni uguali o differenti, o anche in sensazioni che per quantità o qualità differivano o rassomigliavano l'una all'altra. Vi sono molte altre di siffatte categorie usate nel campo della scienza fisica. Non è qui il luogo da enumerarle o spiegarle. Ciò che noi al presente intendiamo dire sì è che l'esperienza priva di forme e di categorie, in quanto è tale, apparisce, dal nostro attuale e provvisorio punto di vista, sem-

plicemente un apprezzamento particolare, che non rivela la verità esterna; mentre l'esperienza che ha forme precise e categorie rigorose, è, in quanto tale, considerata come capace di descrizione e perciò come atta a rivelare la verità esteriore. Non posso dirvi molte cose intorno alle curiose tenui sensazioni di vaga depressione che tennero dietro una volta in me ad un attacco di influenza. Se voi siete passati per una consimile esperienza, potete valutare le mie sensazioni. Ma io non posso mai essere perfettamente sicuro che lo possiate. Al contrario posso, se voglio, parlarvi un bel po' intorno a qualsiasi esperienza che mi sia possibile definire in termini di figure geometriche conosciute, di numeri, di durata, di grandezza o di qualche legge relativa alla ricorrenza delle esperienze. « Dieci battute d'orologio », « due metri a destra », « una regolare ricorrenza di vento e pioggia, che segue, in parecchie occasioni, un rapido abbassarsi del termometro »; tutte queste sono frasi di descrizione — non, però, di illimitata o completa descrizione; perchè tutte quelle frasi accennano ad esperienze elementari di suono, di vista e di altre sensazioni indescrivibili, che sono in quanto tali semplici apprezzamenti. Ma esse sono frasi di descrizione in quanto esprimono relazioni definite di spazio e di tempo, e relazioni che rientrano in quelle categorie tipiche che sono la quantità, il numero, la ricorrenza, la somiglianza, la regolarità ed altrettali concetti; e queste relazioni d'esperienza stanno tanto sotto il nostro controllo che noi possiamo riprodurre a volontà casi tipici che le esemplifichino. Con frasi siffatte si ritiene di comunicar qualche cosa circa una supposta realtà esterna. Il regno delle scienze naturali ha appunto questo carattere.

Per ricapitolare: 1.^o Un'esperienza è indescrivibile

se, appena essa è passata, io perdo la possibilità di poterla chiaramente richiamare. Per essere descrivibile essa deve contenere degli aspetti che io possa ricostruire a piacere mediante i loro elementi, fin quanto dura la mia memoria intelligente. Posso descrivere solo ciò che posso conservare e ripensare permanentemente. 2.^o In secondo luogo, questo mio potere di ripensare e ricostruire la mia esperienza deve, in ogni caso di descrizione, dipendere dal mio scoprire le forme e le categorie che l'esperienza esemplifica. 3.^o Epperò soltanto ciò che si rivela mediante la nostra esperienza in forma suscettibile di descrizione, si dimostra, fino a questo punto della nostra disamina, come obbiettivo, come pubblica proprietà, come universale. Può darsi veramente che noi dobbiamo tosto modificare questa proposizione provvisoria e approssimativa; e che alcune verità obbiettive sieno indescrivibili. Ma sin qui non abbiamo trovato casi di tale specie. Sin qui fatti descrivibili e fatti obbiettivi significano quasi la stessa cosa per noi che viviamo chiusi nelle ordinarie limitazioni umane. Il compito delle scienze naturali è la « descrizione del mondo dell'esperienza ». E, sin qui, il reale è ciò che è descrivibile.

Con in mente questa provvisoria definizione del reale volgiamoci a dare uno sguardo al mondo dei semplici apprezzamenti per mettere in luce il contrasto ora definito. I più nobili e i più stupidi apprezzamenti — sembrerebbe — *possono* ugualmente esemplificare, ed esemplificano in molti casi, questo carattere privo di forme e di categorie dell'esperienza puramente particolare, e, sin qui, illusoria. D'altro lato, il fatto artisticamente più privo di valore in quella che chiamiamo natura, la cosa fisica che noi valutiamo meno e consideriamo di minor pregio,

deve esemplificare, in quanto è un fatto esteriore, quel carattere definibile e universale, quella conformità alle regole della descrizione, quella presenza nello spazio e nel tempo, quella sottomissione alle categorie, che, insieme, rendono le scienze naturali possibili. E le ragioni, in entrambi i casi, appaiono sin qui essere quelle già indicate. Ciò che è descrivibile è, come tale, pubblica proprietà. Un uomo che lo conosce una volta per ciò che esso è, e che conserva la propria intelligenza, può ripensarne i caratteri, riprodurre mentalmente il complesso di relazioni che uniscono i suoi elementi, parlare di esso agli altri, e sentirsi sufficientemente sicuro che se un essere intelligente qualunque si trovasse nel posto opportuno dell'ordine mondiale, anch'egli sperimenterebbe qualche cosa di molto simile alla stessa descrizione, qualunque colorito avessero i suoi sentimenti interiori. D'altra parte, ciò che *non è* in tal guisa definito mediante lo spazio ed il tempo, il numero e la quantità, e gli altri tipi di esperienza intelligente, così da presentare la possibilità che le relazioni tra le sue parti siano descritte, è anzitutto, una volta passato, simile alla « grazia delicata d'un giorno che è morto ». Esso non ritorna indietro. Mentre è presente è come « le lagrime, inutili lagrime » che « io non so che cosa significhino ». È come

.... quel senso, che, rarissimo visitatore
 Alle aure di primavera — o quella voce
 Dell'unica amata, che, udita solo in gioventù —
 Riempiono i languidi occhi di lagrime che cadono ed annebbiano
 I raggianti aspetti dei fiori che non piangono,
 E fanno di questa popolosa terra una solitudine
 Quando più non ritornano.

Ciò che è puramente valutabile è, adunque, come tale, nel nostro mondo umano, notoriamente fugge-

vole. Così, di tutte le cose degne d'essere amate nei versi dello Schiller:

*Wasum bin ich vergänglich, o Zeus? So fragte die Schönheit.
Macht dich doch, sagte der Gott, nur das Vergängliche schön!
Und die Liebe, die Jugend, der Thau und die Blumen vernahmen's;
Alle gingen sie weg, weinend von Jupiter's Thron (1).*

Gli atomi, come descrivibili, sembrano sin qui essere delle realtà e sopravvivono. Le nobili emozioni della gioventù e dell'amore muoiono. *Se*, però, questa provvisoria definizione del reale deve in qualche modo essere completata, e se anche le valutazioni devono acquistare un significato eterno, come i poeti desiderano, allora, le valutazioni, sembrerebbe, non devono essere valutazioni di esseri *semplicemente* temporali e transeunti, ma di qualche essere che non viva nei momenti, come facciamo noi mortali sulla terra, ma che valuti nell'eternità, o che partecipi a tale eterna valutazione. « Soltanto ciò che non fu mai » nel nostro mondo del tempo, come Schiller ci dice « soltanto ciò non diviene mai vecchio ». Egli parla naturalmente delle realtà valutabili, non di quelle fisiche. Od anche la valutazione che dura può essere concepita come appartenente ad un'anima immortale, che sopravvive alla dolcezza di tutti i momenti passeggeri:

Soave primavera, piena di giorni soavi e di rose,
Cofano dove si stipano tutte le soavità,
La mia musica mostra che noi abbiamo le nostre cadenze finali
E dobbiam tutti morire.
Soltanto un'anima soave e virtuosa,
Come il legno stagionato, non piega mai;
E quand'anche l'intero mondo si riduca in carbone
Allora soprattutto vive.

-
- (1) *Perchè son io passeggera, o Zeus? — chiese la Bellezza.
Ti fa bella soltanto, disse il Dio, la Transitorietà!
E l'Amore, la Giovinezza, la Rugiada, i Fiori l'intesero;
E fuggirono piangendo dal trono di Giove.*

O finalmente, una comunità di siffatti liberi spiriti può partecipare alla valutazione duratura. Ma una tale valutazione eterna ha indubitatamente, per noi mortali, troppo il carattere d'un ideale. Rimane da vedere se noi partecipiamo in qualche misura a questa coscienza valutatrice, e ciò forma uno dei più profondi problemi della filosofia costruttiva. Pel momento vi abbiamo adombrato in questa distinzione tra la realtà esteriore che è descrivibile e la valutazione interiore che è irreali, una delle tragedie della nostra finitudine, vale a dire che la nostra coscienza descrittiva, dedicandosi freddamente e spassionatamente alla struttura tipica e relativamente universale della nostra esperienza, sembra impossessarsi di ciò che, appunto per questa ragione, è reale, permanente, anzi, come i numeri e gli atomi, eterno nel tempo, mentre, d'altro lato, ciò che rende spesso il momento così caro per noi, il suo aspetto valutabile, è indescrivibile, e perciò essenzialmente particolare e fuggevole. Questo è ciò che rende spesso la scienza così fredda per noi, e i fatti così privi di vita, mentre l'ardente mondo della valutazione ci appare, dopo tutto, così fantastico e vano:

Grau, theurer Freund, ist alle Theorie
Und grün des Lebens goldener Baum (1).

Sin qui, però, noi siamo andati cercando le conseguenze della nostra definizione provvisoria della natura essenziale dell'ordine esterno. Vediamo ora, più chiaramente che da principio, che l'ordine esterno, come è considerato da noi uomini, dev'essere un ordine di legge, struttura e regola ben sistemate e

(1)

Grigia, mio caro amico, è ogni teoria,
E verde l'aureo albero della vita.

universali, che esso dev'essere in forme definite, soggetto alle categorie, indipendente dai capricci momentanei. Tutto ciò, come ora cominciamo a scorgere, esso dev'essere, onde sia suscettibile di descrizione. Ed esso deve apparirci descrivibile affinchè il contenuto d'uno dei momenti intelligenti della nostra vita cosciente possa essere, nelle condizioni della nostra finita esistenza umana, comunicabile ad un altro. In breve, l'ordine esterno e naturale comincia a mostrarsi nel suo completo carattere di « Mondo della Descrizione », che, come tale, è costretto ad apparire nella nostra esperienza come un mondo di permanenza e di necessità. Le forme e le categorie sono necessarie alla descrizione, ed esse voglion dire ordine e fissità di tipo.

D'altro lato, può già apparire all'orizzonte della nostra discussione l'idea di un'altra specie di realtà concepibile, diversa dal nostro ordine naturale, ma tanto possibile in senso logico quanto il nostro: cioè la realtà di quello che possiamo chiamare Mondo della Valutazione. Giacchè, riflettete: se la nostra reciproca comunicazione umana fosse d'un altro genere, se tutti i momenti delle nostre vite umane fossero direttamente valutabili da noi unitamente e a nostro piacere — allora il mondo della nostra accessibile verità avrebbe un aspetto interamente diverso dal mondo della descrizione. Immaginate, vale a dire, a scopo d'argomentazione, e come un ideale, degli esseri i quali fossero così consapevoli delle loro comuni relazioni con l'Io vero, che la loro vita collettiva fosse una vita di intima comunione spirituale, cosicchè l'esperienza di ciascuno fosse un libro aperto per tutti loro. In altre parole, immaginate degli esseri che si leggessero l'un l'altro reciprocamente nella mente in modo perfetto. Il loro più alto mondo

spirituale sarebbe per essi ciò che, nella nostra finita cattività, il nostro mondo fisico non è per noi, un mondo « d'un'unica anima indivisa di molte anime ». La verità di esso sarebbe universale, senza dover essere in precedenza descritta astrattamente. O, per ricordarci di ciò che apprendemmo nello studiare la caratteristica teoria hegeliana degli universali, la comunanza della verità, nel mondo di cotali spiriti, sarebbe piuttosto del tipo dell'universalità hegeliana, che non del tipo ordinario della più astratta universalità. Senza dubbio nell'esperienza di siffatti esseri esisterebbero le forme e le categorie, ma la necessità di tali forme sarebbe d'un altro genere. L'esperienza di ogni individuo sarebbe direttamente ed organicamente in relazione con l'esperienza di tutti. Non sarebbe necessario di metterla in forma astratta avanti di comunicarla. E il momento valutativo, una volta passato, non sarebbe per ciascun individuo fuori della possibilità d'ogni richiamo, nè farebbe « di questa popolosa terra una solitudine quando più non ritorna ». Poichè, ciascun spirito in quel libero mondo leggerebbe a piacere così la propria mente e la propria esperienza passate come quelle del suo prossimo, e non ricostrurrebbe già in modo astratto e discorsivo, ma conoscerebbe direttamente, il mondo dell'intero suo ordine interno e dell'intero suo ordine esterno, in virtù dell'unica organica e completa forma di reciproca comunicazione che in quel mondo esisterebbe. In questo mondo di comunicazione spirituale, tutti i pensieri d'un uomo diventerebbero direttamente l'oggetto del pensiero dei suoi simili. In una siffatta contingenza noi ci troveremmo in presenza d'un ordine in cui la distinzione fra esterno ed interno non sarebbe assoluta. Tutto sarebbe valutabile, spirituale, significante. Ma, siccome questa

facoltà valutativa di leggere le menti ci è, nelle ordinarie condizioni umane, negata, ciò che *noi* intendiamo col dir di avere oggetti comuni, una comune verità e una medesima natura delle cose presente a tutti noi, si può esprimere solo dicendo che in quanto possiamo descrivere il contenuto dei momenti della nostra esperienza e comunicare queste descrizioni mediante gesti imitativi o parole convenzionali, in tanto e non oltre, la nostra esperienza ci apparisce rappresentare il permanente, l'esterno, l'obbiettivo. E per conseguenza, comunque il mondo obbiettivo possa apparire a spiriti più liberi, o comunque esso appaia definitivamente all'Io nella sua totalità, a noi deve apparire, anzitutto, come un mondo d'esperienza rivestita di forme e categorie precise, cioè come un mondo di universalità ordinata. Giacchè soltanto l'universalità ordinata è descrivibile.

IV

Devo pregarvi di dare ancora un'occhiata al percorso di questa argomentazione necessariamente intricata. Noi abbiamo cercato di definire che cosa si intende per elementi veri ed obbiettivi dell'esperienza umana in quanto distinti dagli elementi particolari e puramente soggettivi di essa. Abbiamo provvisoriamente definito quello che per noi uomini è fisicamente reale come *ciò che sperimentiamo e possiamo descrivere*. Abbiamo, perciò, definito il compito delle scienze naturali come la descrizione del contenuto dell'esperienza. Abbiamo costituito un provvisorio concetto della natura definendola « il Mondo della Descrizione ». Siccome solo ciò che possiede Forme, Categorie, Universalità, è descrivibile, così

abbiamo già affermato che questo mondo della descrizione dev'essere un mondo di rigida necessità.

D'altro lato, tuttavia, abbiamo accennato ipoteticamente a ciò che potrebbe essere un « Mondo di Valutazione ». Esso sarebbe quel mondo che l'Io organico nella sua totalità potrebbe in uno sguardo avere presente a sè, o a cui potrebbe partecipare la comunità dei supposti spirituali leggitori di menti. Sarebbe un mondo i cui Universali sarebbero del tipo descritto da Hegel. Potrebbe essere libero dal carattere di necessità che possiede il nostro ordine naturale. Potrebbe essere un mondo totalmente infuso di ideali valutativi. Eppure esso sarebbe un mondo di verità obbiettiva, perchè ciascun individuo e ciascun conscio momento di esso, riscontrerebbe negli altri dei fatti esterni, ma non estranei.

Ma ora noi dobbiamo lasciare da banda questo ipotetico accenno al mondo della valutazione la cui realtà non abbiamo ancora in nessun modo verificata, e studiare un po' più da vicino il mondo della descrizione — il mondo in cui, come abbiám visto, si muove la nostra effettiva scienza umana.

Questo mondo della scienza empirica presenta un notissimo problema filosofico a cui dobbiamo tosto far riferimento. La scienza, come ognun sa, assume che il mondo fisico è quello in cui domina la legge della causalità, la cui natura è uniforme, e in cui, in generale, sono validi quelli che sono stati chiamati assiomi, cioè certi principî evidenti e *a priori*. Ora, è antico problema come la scienza empirica possessa questi principî *a priori*. Ricordate i dubbi di Hume circa l'« origine della nostra idea di connessione necessaria ». Ricordate la controversia circa le idee innate. Ricordate la « Deduzione Trascendentale delle Categorie » di Kant. Ora ai nostri

giorni parecchi studiosi di filosofia della scienza, seguendo più o meno inconsciamente le orme di Kant, si sono manifestati più o meno propensi ad accettare una spiegazione della natura dei cosiddetti assiomi che, quanto a me, io considero indiscutibile se presa nel senso giusto, sebbene vi sia ancor molto da fare per sviluppare questo modo di vedere in tutti i suoi particolari (1). Secondo questo modo di vedere l'unico postulato della fisica è che gli oggetti reali, che ci vengono rivelati dalla nostra esperienza, sono descrivibili in termini universali, e sono tali tanto se essi siano « cose » quanto se siano « avvenimenti ». Allo scopo di essere descrivibili le cose e gli avvenimenti devono a noi uomini apparire nello spazio e nel tempo, perchè queste forme della nostra esperienza sono effettivamente gli aspetti della nostra vita cosciente che dobbiamo usare come base di ogni descrizione. Inoltre, allo scopo di rendere la nostra descrizione valida per tutti gli esseri umani intelligenti, le forme di essa devono essere universali. Noi non possiamo descrivere ciò che è unico, per esempio il « senso che alle aure di primavera » ecc. di Shelley. Questo noi dobbiamo valutarlo. Perciò esso non è un oggetto di esperienza scientifica. Di più, allo scopo di descrivere, dobbiamo ridurre a permanente ciò che è transeunte. Altrimenti la descrizione *non* sarebbe indipendente dal contenuto

(1) Non è questo il luogo d'una bibliografia. Devo riferirmi ai dibattiti, ora quasi classici, contenuti nella conferenza d'introduzione di *Vorlesungen über Mathematische Physik* di KIRCHHOFF nelle *Lectures and Essays* di CLIFFORD, vol. I, pp. 111-123, e in *Die Mechanik in ihrer Entwicklung* ecc. di MACH. Vedi, per un accenno popolare di alcuni dei modi di vedere adombrati, l'interessante libro sui *Fundamental Problems* del Dr. PAUL CARUS. Io prendo l'uso presente della parola « descrizione » da Kirchhoff, estendendone tuttavia il concetto alla mia maniera.

valutativo del momento. Per conseguenza noi dobbiamo descrivere in termini di cose assunte come immutabili (ad es., atomi, elementi, mezzi ambienti, in una parola, sostanze). E in quanto il mondo dell'esperienza muta indefinitamente, dobbiamo riferire 1°) questi cambiamenti dell'esperienza ai cambiamenti delle relazioni spaziali e temporali tra le sostanze assunte, e 2°) le forme dei cambiamenti medesimi, in quanto è possibile, a leggi universali. L'assioma della « permanenza della sostanza » ha questo semplicissimo significato, che, in quanto posso descrivere la mia esperienza ad altri uomini, che stanno interamente fuori da questo momento, vi devono essere, nella cosa che è l'oggetto di questa esperienza, elementi i quali siano totalmente indipendenti dal tempo particolare in cui io ho sperimentato l'oggetto medesimo. In realtà, in quanto si può concepire che ogni altro, in qualunque altro tempo, possa sperimentare la stessa cosa, questa dev'essere, *ipso facto*, immutabile. E *tranne che* si possa pensare che chiunque altro vi piaccia possa sperimentare la stessa cosa, sia nello stesso tempo, sia in qualunque altro tempo vogliate, l'oggetto non è pubblica proprietà, e io mi trovo pertanto indubbiamente ad aver da fare con un mio particolare apprezzamento. Gli elementi mutevoli della mia esperienza delle cose possono, tuttavia, venir pur essi descritti, in quanto implicano cangiamenti di relazione tra le cose permanenti di cui è stata assunta l'esistenza nello spazio e nel tempo. Giacchè, i *tipi* del cangiamento devono possedere descrizioni permanenti ⁽¹⁾. Da questo punto di vista, anche gli av-

(1) La scoperta dell'esatto significato di questa verità per opera di Galileo e dei suoi contemporanei diede posteriormente origine al Cal-

venimenti, come le cose, possono essere oggetto di esperienza scientifica, cioè possono essere scevri dalla particolarità valutativa dell'esperienza momentanea. L'assioma della Causalità è l'assioma della Descrivibilità degli avvenimenti, in quanto essi sono reali e pubblici, e non sono semplicemente avvenimenti in quanto valutati in particolare. L'assioma dell'Uniformità della Natura è l'assioma che l'avvenimento una volta descritto, cioè ridotto ad un tipo universale, è descritto per sempre. Se quell'avvenimento è di un tipo che può diventare oggetto dell'esperienza d'ognuno, allora possiede caratteri universali e immutabili. Questi costituiscono la sua legge. Chiunque sperimentasse un avvenimento di questo tipo, cioè un avvenimento che implichi le medesime cose nelle medesime relazioni di spazio e di tempo, osserverebbe in esso questi medesimi caratteri. Giacchè altrimenti vi è nell'avvenimento qualche cosa di incomunicabile, cioè di puramente suscettibile di apprezzamento.

Tutti questi pensieri devo suggerire in modo assai dogmatico. Lasciate che qualche breve illustrazione ne dia, non la dimostrazione, ma il significato.

Anzitutto, adunque, tutti i cosiddetti assiomi delle scienze naturali si riferiscono alle cose e agli avvenimenti, in quanto sono descrivibili. Non vi è notoriamente alcun assioma circa i capricci delle fanciulle, o in generale circa il capriccioso cuore uma-

colo, che è specialmente dedicato alla descrizione matematica dei tipi permanenti di cambiamento (cfr. la denominazione usata da Newton, *La Teoria delle Flussioni*) ed infine ha portato nella sfera prospettica della scienza esatta il vasto mondo dei cangiamenti « sublinari », dei quali il pensiero antico disperava quasi di trovare una spiegazione, o che esso valutava soltanto in termini di ideali; cfr. LASSWITZ, *Die Atomistik*, vol. I, pp. 79-85 e 175-183.

no. Gli assiomi delle scienze naturali riguardano il numero, lo spazio, il tempo, il movimento, la forza (nel senso tecnico della parola); — tutte le materie descrivibili ⁽¹⁾.

In secondo luogo, i nostri assiomi *più* sicuri e universali si riferiscono tutti a materie che posseggono la più completa descrivibilità. Io so che tutti gli esseri, solo che possano contare, devono constatare che tre e due fanno cinque. Forse gli angeli non possono contare; ma se lo possono, questo assioma è vero per essi. Se io incontrassi un angelo, il quale dichiarasse che la sua esperienza gli ha talvolta mostrato un tre e un due che *non* fanno cinque, saprei immediatamente quale specie di angelo egli sarebbe. Ma *perchè* sono io così sicuro di ciò? Semplicemente perchè la mia descrizione di tre e di due è libera da ogni elemento valutativo, perchè conosco perfettamente la loro precisa struttura, e so che è la loro struttura e non una parte qualsiasi del contenuto valutativo delle sensazioni del momento in cui io conto il tre e il due. Le mie sensazioni possono essere fatte di ciò che meglio vi piace: di note musicali o di segni col gesso. Conto, e ciò basta. I numeri come numeri sono producibili e riproducibili a mia volontà per opera del mio contare, e non sono materia del mio sentire. Essi sono, adunque, veramente *nella* mia esperienza, ma non *appartengono al* momento.

Degli assiomi geometrici non ho presentemente tempo di parlare. Passiamo immediatamente ad esem-

(1) O le materie che si assumono come descrivibili. Uno studio più profondo di quello che sia il caso di intraprendere qui, mostrerebbe quanto è limitato il nostro effettivo potere di descrizione. Alla base di ogni descrizione, ad esempio dello spazio, si trova una fondamentale e irreducibile valutazione.

più più concreti. Prendete il vecchio esempio del principio che « tutti gli uomini sono mortali ». Questo non è certamente un assioma. Esso è un'induzione dall'esperienza. Quale è la ragione per cui siamo così sicuri di esso? Se qualcuno, ad esempio l'angelo sunnominato, ci dicesse che nella sua esperienza vi furono casi di uomini che avevano vissuto centomila anni e che gli sembravano essere essenzialmente immortali, che cosa risponderemmo noi? Se noi avessimo già un'opinione bastantemente alta dell'angelo in parola, potremmo non rispondere secondo il nostro primo impulso, ma soffermarci a riflettere un poco. E, se in tal modo esitassimo, quale risposta assiomatica potremmo tosto accennare alla sua asserzione? Evidentissimamente questa: che se ciò stesse veramente così, allora quelli che egli chiama uomini *devono possedere in qualche modo una descrizione assai diversa* da quelli a cui noi siamo soliti di limitare questo nome. Questa risposta esprimerebbe con molta precisione il postulato scientifico. Se un uomo è un uomo reale e non una creatura di sogno, allora egli deve possedere una specie di pubblica e definita descrizione, suscettibile di essere posta in termini universali; e questa descrizione dev'essere tale da seguirlo attraverso ogni sua vicenda sino alla fine. Essa sarà una descrizione che avrà per base sostanze e cambiamenti nelle relazioni di queste sostanze, e in cui questi cambiamenti saranno di tipo definito. Se questo tipo definibile di cambiamento è tale da implicare che un qualche giorno l'uomo deve morire, allora chiunque corrisponda a questa medesima descrizione deve essere condannato alla morte. Questa è tutta la faccenda dell'universale mortalità degli uomini. Questo è tutto quello che sappiamo di essa, eccetto veramente che

la nostra conoscenza della descrizione del tipico processo di eredità ci autorizza a dire che la prole degli uomini deve essere descrivibile come uomini, ed essa perciò deve essere mortale come i suoi padri.

Per prendere un altro esempio: il Paolo degli Atti, XXVIII, 2-6, raccolse degli stecchi per accendere il fuoco e in seguito la vipera uscì dal fuoco, e lo punse. I barbari, che guardavano, prevedevano la sua morte e facevano apprezzamenti giusti, ma piuttosto meschini. Ma « egli scosse la bestia nel fuoco e non ne sentì nocumento ». Così « dopochè essi ebbero guardato per un lungo tratto e videro che nessun nocumento gliene veniva, cangiarono le loro opinioni e dissero che egli era un dio ». Il ragionamento, concessi i fatti della narrazione, era rozzo, ma non straordinario. Evidentemente quei barbari applicavano, a loro modo, il principio dell'uniformità della natura. E quale era questo principio ai loro occhi? Era il principio dell'universalità e della conseguente permanenza delle descrizioni. Un uomo, secondo il loro concetto, era descritto come un essere che, tra altri caratteri generali, possedeva quello di gonfiarsi e cader morto quando fosse punto da una vipera. La descrizione era inesatta, ma serviva, in mancanza d'una migliore. Ora Paolo non si comportò così. Egli non risentì alcun nocumento. Orbene, che ne seguì? Non che venisse cangiata la descrizione dell'uomo, ma che si cercasse un'altra classe con un'altra descrizione, in cui collocare Paolo. I compagni di Paolo avevano già in mente una certa sottoclasse di uomini, descritti come apostoli, che, tra altre generali caratteristiche, erano esenti da qualsiasi danno proveniente dal tocco di « cose letali ». Per essi, adunque, il classificarli come « dio » era cosa superflua e da escludersi.

L'assioma reale è dunque, che tanto le cose che gli avvenimenti, in quanto sono obbiettivi, posseggono descrizioni universali e permanenti, nella cui unità tutto ciò che è reale riguardo agli avvenimenti è così collegato che un dato raggruppamento di caratteri può essere predicato di qualsiasi oggetto che corrisponda alla descrizione data. Perciò ogni predizione di eventi naturali è, di necessità, ipotetica. Il sole si leverà certamente domani *se* in questa parte del cosmo gli stessi corpi conservano il movimento attuale; e ciò essi faranno *a meno che* qualche catastrofe fisica suscettibile di descrizione (ad esempio, lo esplodere della terra in piccoli frammenti dovuto a qualche enorme tensione interna) non abbia luogo prima di domani; e neppure questa catastrofe avrà luogo *a meno che* non abbiano corso ora nella terra e nell'universo in generale mutamenti fisici suscettibili di descrizione che tendano verso tale esplosione, e vi tendano in modo da condurre ad essa prima di domani. Così si devono sempre esporre le predizioni. Che le stesse cause conducano agli stessi effetti significa, quando tale proposizione venga interpretata in esatti termini meccanici, che certi movimenti, velocità e accelerazioni definibili di certi corpi definiti, sono tali, che *quando* li descrivete matematicamente ed esattamente, trovate certe precedenti condizioni di un sistema di corpi che implicano certi stati successivi, come parte della descrizione completa, e ad essi conducono. La credenza che esista la causalità fisica è dunque la credenza che queste descrizioni matematicamente esatte delle cose e degli avvenimenti del mondo siano possibili, tanto nel caso che le abbiamo già potute scoprire, quanto nel caso contrario. E il vero fondamento di questa credenza, è l'osservazione che sol-

tanto col dare in tal guisa categorie e forme alla nostra esperienza, noi constatiamo di essere atti a rendere il contenuto di essa pubblica proprietà, per il nostro pensiero posteriore o per i nostri simili. Io devo *ricostruire* la mia esperienza, ovvero essa non è pubblicamente mia, non è universale, non è impersonale. E, per ricostruirla, devo fondarmi su quel tanto di essa che le forme e le categorie esemplificano.

Si ritorna, adunque, allo scopo di caratterizzare tutto questo mondo della descrizione, all'idea che già sul principio ci venne suggerita dall'esempio dell'arcobaleno. Un mio simile sperimenta questo o quest'altro. Egli dice che questa esperienza non è soltanto sua, ma è un'esperienza di verità universale. *Orbene* (noi diciamo) *allora raccontaci che cosa essa è*. In quanto egli fa ciò, con esattezza e sotto le condizioni di rigidità scientifica, egli descrive. Se egli descrive con risultato, allora ci parla di cose definite e permanenti, esistenti nello spazio e nel tempo, che si comportano in maniere definite e permanenti. Se egli vien meno a questa rigidità scientifica di descrizione (come la nostra scienza imperfetta vien ad essa di continuo meno, in tutti i suoi rami tranne in quelli delle matematiche) quale sarà la nostra conclusione? Sarà una conclusione che suonerà tosto così: *Voi non avete ancora sperimentato sufficientemente il vostro oggetto. Ritornate ad esso, studiatelo e studiate le sue relazioni con gli altri oggetti, fino a che abbiate raggiunto l'esattezza matematica*. Che se il nostro osservatore replicasse: « ma io non posso raggiungere questa esattezza, per quanto studio vi dedichi, perchè l'oggetto non è esatto, non si conforma ad alcuna legge, non si comporta in alcuna maniera permanente, non è un oggetto dura-

turo e definito » — allora la nostra risposta finale è: ah, benissimo, se ciò sta così, il vostro oggetto non è un oggetto, ma un vostro particolare modo di sentire. Di questo *Gewühl von Erscheinungen* abbiamo precedentemente udito parlare da Kant in poi. Esso è l'essenza stessa dell'esperienza particolare e personale, senza categorie, incapace perciò di essere condivisa da qualunque altro, e perciò non obbiettiva.

Ciò è sufficiente come delineazione del mondo della descrizione e come cardine di ciò che io assumo essere la sola possibile « deduzione delle categorie » della natura fisica. Per ciò questo nostro mondo fisico è un mondo di legge rigida, di ordine infrangibile, di atomi e di vibrazioni eterree, e di energia ben conservata. Per ciò, inoltre, esso è un mondo essenzialmente *umano*, il mondo non già dell'Io pienamente cosciente, come tale, nella sua eterna completezza, ma il mondo di esseri che non comunicano mai con esattezza mediante altri mezzi che non siano quelli della descrizione astratta.

V

Non c'è bisogno di una prova soverchiamente complessa per mostrare che questo mondo della descrizione, come è stato ora finalmente definito per noi, non può essere la totalità del mondo reale. Il nostro provvisorio presupposto ci ha veramente sin qui assai bene aiutato. Esso ha definito per noi il mondo delle scienze naturali esatte, un mondo che ci riguarda intellettualmente in modo strettissimo e che è certamente una parte, o, in ogni caso, un aspetto, del mondo reale. Ma il nostro presupposto

non aveva la pretesa di essere adeguato a spiegare una data specie di realtà esterna, nella quale tutti crediamo e che di continuo aspiriamo a conoscere.

Nel mio mondo dell'esperienza giornaliera esiste il mio amico. In qual senso è egli reale per me? Io posso descriverlo in modo assai imperfettamente, come un uomo di una data altezza, di questa o di quest'altra condizione o vestito, relativamente a questa forma spaziale, in cui io scorgo tutte le cose del mio mondo. La scienza mi insegna a cogliere una più esatta descrizione di lui. Se taluno potesse attraversarlo da banda a banda con la vista, contrariamente a quanto posso far io coi miei deboli occhi, quegli esperimenterebbe, quali fatti fisici suscettibili di descrizione in lui, una tremolante massa di molecole. Non ho bisogno di addentrarmi nella costituzione di queste molecole. Basta dire che esse turbinerebbero insieme, sciame di triloni su triloni, senza posa, nella compressa energia delle loro rispettive posizioni instabili e nell'energia vivente del loro rapido e incessante turbinio. Una moltitudine di esse abbandonerebbe perpetuamente, ad ogni suo respiro, la forma che io chiamo sua. Una moltitudine di nuove molecole prenderebbero il posto di quelle che egli ha perduto. Specialmente complessa, con spirali intrecciate e fiumi di numerosissime molecole, sarebbe ciascuna delle parecchie decine di milioni di cellule del suo cervello. In questo « sistema di sistemi », come l'astronomo nei cieli sconfinati, io, osservatore, per quanto abbastanza acuto per accertare tutto ciò, mi smarrirei. Tale, tuttavia, si constaterrebbe essere il mio amico, in quanto è un fatto nello spazio e nel tempo, un fatto pubblico dinanzi a tutti gli uomini e gli angeli, che fossero anch'essi capaci di vederlo. Tale

si constaterrebbe che egli è? Ma, anzi, io non ho ancora affatto davanti il mio amico. Quando penso al mio amico, io non *intendo* questo labirinto di molecole. Intendo la sua intelligenza, che egli trasmette più o meno a me attraverso i suoi gesti e le sue parole descrittive — questo, e i suoi stessi apprezzamenti, che, come io ho continuamente detto, sono suoi, e soltanto suoi, puramente fatti privati della sua vita interiore, ma che, insomma, sono ciò che io valuto in lui al massimo grado. I suoi ideali, che io ammiro tanto, la sua volontà, che è spesso tanto più saggia della mia, la sua approvazione, che io apprezzo sì grandemente — dov'è tutto ciò? Sono questi per me *fatti* del mio mondo? Sì, perchè mi riferisco ad essi col pensiero, parlandone. Io li penso, e siano essi reali come io li penso, o altrimenti, se io sono in errore, il vero Io, che conosce tutte le cose, è consapevole del posto che occupa il verace oggetto dei miei pensieri nel vero e assoluto ordine, e sa quali fatti costituiscano realmente quell'oggetto per me inaccessibile. Essi sono fatti per me; non sono fatti *dentro* di me; e neppure sono fatti descrivibili nel mio spazio e nel mio tempo. Le forme del mio mondo non li contengono in alcun luogo. Le categorie del mio intendimento non possono venir impresse su di essi. Eppure essi sono reali. Essi sono in verità tra gli oggetti più vitalmente reali della mia fede, del mio pensiero e della mia volontà.

Quale specie di realtà è adunque questa? Non è forse essa una famigliarissima specie di realtà, a cui la nostra sociale coscienza umana è assolutamente vincolata, e senza un costante riferimento alla quale noi possiamo a stento pronunciare una parola sensata? Eppure non è essa forse una realtà che come tale trascende assolutamente la nostra coscienza par-

ticolare e sfida assolutamente il nostro potere di descrizione fisica?

E, ancor sempre, pur nello sforzarci così risolutamente di confinare la coscienza obbiettiva alla coscienza di ciò che è suscettibile di descrizione, forse che noi non abbiamo riconosciuto e fatto appello a questa altra coscienza obbiettiva dei nostri simili? Sì, così facemmo; perchè noi parlavamo di quella verità che potevamo descrivere, e quindi partecipare con gli esseri che posseggono questa altra coscienza. Quello che noi, tuttavia, pretendevamo partecipare con essi, era una od un'altra astrazione, che speravamo *anch'essi* potessero realizzare nella loro esperienza. Noi non sperammo mai di partecipare la loro esperienza come tale. Essa era privata, interna, incomunicabile. Ciò che noi potevamo descrivere sarebbe stato reale per essi solo nel caso che anch'essi avessero potuto sperimentare ciò che potevano astrattamente descrivere nelle stesse forme usate da noi. Quello che venne partecipato non fu adunque mai la coscienza, ma solo l'astrazione imitativa e il compendio di essa, resi freddi e spogli di apprezzamento, allo scopo di poter trasmetterli nel miglior modo possibile, mediante la parola ed i gesti, dalla nostra interiore vita valutativa al loro estraneo, ma ugualmente caldo ed ardente, mondo di sentimento. Pure, durante tutto questo tempo, essi erano reali per noi e l'uno per l'altro. Noi riconoscemmo l'esistenza della loro privata individualità di monadi, dell'isolamento senza finestre della loro coscienza momentanea; e pretendemmo intrudere in essa, con le nostre descrizioni del nostro mondo spaziale e temporale, descrizioni che chiedevamo loro di verificare. Che cosa potevamo noi voler dire con tutto ciò?

La risposta di noi idealisti è già del tutto pronta e indicata. La realtà che io attribuisco al mio amico; la vera esistenza esterna che (pur mentre definiamo l'ordine esterno come quello che poteva essere sperimentato e descritto) noi in questo mentre abbiamo attribuito alle valutazioni dei nostri simili (che noi, nella nostra limitata capacità, non possiamo mai sperimentare nè descrivere); tutto ciò è inintelligibile, eccetto in quanto si riconosca che noi, esseri apparentemente isolati e momentanei, partecipiamo alla vita organica dell'unico Io. È quando amo il mio amico che *so che cos'è* la vita interiore di lui. Eppure la vita interiore del mio amico non è punto una delle mie esperienze finite, nè può mai diventare tale per quanto io mi faccia a ricercare la sua mente in tutto il mio mondo spaziale e temporale; nè io posso descrivere in qual modo essa deve apparire a tutti gli spettatori, alla stessa guisa come descrivo le cose della natura. Quale significato, adunque, do al mio amico? Un qualche significato definito? Sì, il più definito di tutti, sebbene non si tratti d'un fatto fisico. Intendo significare un fatto esistente con me nello stesso conscio regno spirituale, un fatto la cui relazione con me, in quanto vero oggetto del mio pensiero, può solo conoscere, e, conoscendo, costituire, l'Io inclusivo, nel pensiero e nella riflessione del quale esistiamo e il mio amico ed io.

Nè la vita interiore del mio amico, nè alcuna delle vite umane che mi stanno intorno, e di cui cerco di riprodurre negli astratti termini universali della mia scienza descrittiva il modo onde le esperienze, sono oggetti suscettibili di descrizione. Ciò non di meno, esse sono reali; e quindi vi è un senso in cui, non ostante le mie limitazioni, io mi so in

un mondo di valutazione, in un mondo i cui fatti sono rigidi e saldi, stanno oltre la mia vita privata, non possono essere espressi in termini del mio spazio e del mio tempo, eppure devono essere presenti ed uniti nell'organica universalità dell'unico Io. Ed io presupponevo questo mondo ad ogni passo, anche quando parlavo provvisoriamente come se ciò che è obbiettivo e ciò che è descrivibile fossero una sola e medesima cosa. La comunione degli spiriti, adunque, è un fatto vero, sebbene noi non abbiamo coscienza di leggere spiritualmente le menti di altri esseri finiti. Le nostre relazioni con l'universo sono essenzialmente sociali. Lo stesso mondo della descrizione esprime soltanto, in quanto è vero, uno degli aspetti di questo fatto del nostro commercio spirituale. Poichè noi possiamo comunicare gli uni con gli altri, così possiamo sino a questo punto identificare le narrazioni descrittive delle nostre varie esperienze interne in modo da conoscere che abbiamo la verità in comune. Ma noi non potremmo neppure proporci di comunicare gli uni con gli altri, se non presupponessimo, come fatto obbiettivo, tali organiche relazioni spirituali, che forse non possono essere espresse in termini fisici, ma soltanto in termini dell'affermazione che tutti gli spiriti stanno veramente insieme in un unico Spirito.

VI

I fatti del mondo della valutazione ci hanno già costretti a modificare, in un certo riguardo, la nostra definizione della natura di questo mondo. Da principio esso era per noi il mondo delle valutazioni essenzialmente private, cioè di quelli che chia-

mammo sentimenti. In quanto ci consideriamo come esseri confinati nello spazio e nel tempo, i fatti valutativi mantengono veramente ancora questa natura privata e interiore. Ma la verità che noi abbiamo ora ulteriormente constatata è che i fatti di questo universo di sentimenti valutativi non sono isolati, come da principio sembravano essere, o come, nel mondo spaziale e temporale, essi devono tuttora sembrare. Il mio amico, laggiù, è, come fatto spaziale e temporale, reale per me solo in quanto la sua vita interiore mi è estranea. Ma in quanto io comunico veramente con lui, noi siamo membri d'uno stesso mondo di valutazione; e in questo senso egli è reale per me in virtù della nostra organica unità nell'unico Io. Questa organica unità, per cui le monadi del mondo spirituale cessano di essere *puramente* monadi, ha già introdotto nel mondo della valutazione quella forma di universalità che abbiamo or ora riconosciuto. Questo mondo è tale che le sue parti non diventano mai pubblica proprietà l'una per l'altra, in quanto noi le osserviamo dall'esterno. I loro vincoli sono d'un'altra specie. Esse sono « senza finestre » (come diceva Leibnitz delle Monadi che nella sua dottrina formavano l'universo degli esseri finiti); ma sono senza finestre soltanto per la concezione finita che le une hanno delle altre nel mondo delle relazioni spaziali e temporali. Dal di sopra esse sono aperte alla luce dell'Io riflessivo, in cui vivono, si muovono e sono. Esso è nelle loro relazioni come è già *entro* le nostre stesse vite finite, in quanto noi siamo frammenti individuali dell'Io. Giacchè i momenti delle nostre vite sono tutti separati nel tempo, isolati come i varii *io* finiti; eppure nella riflessione noi comunichiamo con noi medesimi, e cogliamo in un dato momento *ciò*

che voleva dire un pensiero che in un altro momento era articolato solo a metà; ovvero correggiamo, o rivediamo e riproduciamo altrimenti le idee che, abbandonate da sole al tempo, sarebbero parse perdute e morte per sempre. Sebbene frammento, piccolo quanto si voglia, d'un *io*, posseggo già, adunque, qualche cosa dell'inclusiva trascendenza del vero *Io*, perchè « scorgo innanzi e indietro » e congiungo nell'unità della mia coscienza più tempo di quel che potrebbe possedere l'istante matematico. E come i momenti del mio pensiero finito esistono per me quando io rifletto su ciò che io stesso significherei e sulle relazioni dei diversi momenti della mia vita, così i miei simili ed io esistiamo per l'*Io* più ampio quando, scorrendo insieme dei medesimi oggetti, constatiamo di essere quasi a dire dei momenti della sua inclusiva unità.

Il mondo della valutazione è, adunque, il mondo d'una specie di « pubblicità » ed interconnessione riflessiva; e questa interconnessione e pubblicità sono, come abbiamo visto, il presupposto stesso dell'esistenza di qualsiasi genuina verità del mondo della descrizione. Se io non posso realmente comunicare coi miei simili, e pensare che ciò che intendo di esprimere sia la stessa cosa che per loro, non esiste verità di sorta in alcuna delle nostre descrizioni. Senza la moltitudine di esperienze strette in vera relazione reciproca, nessuna vera omogeneità, nessuna descrivibile universalità di esperienza; senza i fatti della valutazione, nessuna legge di descrizione; senza il cumulo delle testimonianze, nessun estratto e compendio della comune verità di cui esse possano far testimonianza. Distruggete l'organica valutabile unità del mondo di esseri che valutano, e ogni oggetto descrivibile svanisce; atomi,

cervelli, « soli e vic lattee », diventano nulla. D'altro lato, se voi distruggete la nostra forma descrittiva di intercomunicazione, potete almeno concepire (come abbiamo fatto dianzi) degli esseri le cui comunicazioni sarebbero d'una specie diretta e valutativa, come ci sembrano spesso essere quelle d'una nidiata d'uccelli e della loro madre, quando li guardiamo. Il mondo della scienza, adunque, presuppone il mondo dell'unità spirituale; l'unità dell'Io è da cima a fondo sua propria, e in quanto tale è valutativa.

Nè tutte le valutazioni sono mute. L'intero Mondo Morale presuppone che gli esseri morali partecipino a valutazioni espresse e definite ⁽¹⁾, e « realizzino » ciascuno la vita dell'altro. I fenomeni descrivibili possono aiutare questa reciproca relazione, ma non possono mai renderla sicura; e, solo quando essa è resa sicura, la vita morale incomincia. Ciò che Kant chiamava la Ragion Pratica, la natura morale dell'uomo, è interamente valutativa, ma non per ciò è semplicemente emozionale. Essa è, come il vero Io, totalmente e riflessivamente razionale. La stessa legge morale non è una realtà esterna in senso fisico. Voi non potete descrivere i fatti che ad essa appartengono, come fate con quelli della gravitazione, osservando e calcolando; ma ciò non di meno la legge morale è una verità — vale a dire, una verità dell'universale valutazione del mondo di ideali e di sforzi finiti, i quali tutti sono fatti interni, ma che, nella loro totalità, costituiscono un universo di vera obbiettività. Il mondo della valutazione è, adunque, la più profonda realtà. Il suo rivale, il mondo

(1) Vedi *L'aspetto religioso della Filosofia*, cap. VI *L'Intuizione morale*.

della descrizione è il risultato d'una veduta essenzialmente umana e finita.

Tuttavia, non per ciò quest'ultimo è irreal. Esso è semplicemente la maniera con cui il mondo della valutazione, il mondo dell'io vero e spirituale, deve apparire quando è guardato da un essere finito, le esperienze della cui coscienza si producono nelle forme del nostro spazio e del nostro tempo, e che ha interesse a dare ai suoi simili un resoconto spassionato e universalizzato del come egli lo vede. Questa è la verità permanente della dottrina di Kant.

Ma ora, prima di passare ad uno studio più attento di questi due aspetti della realtà, non sarà forse il caso di tornar a formulare la concezione modificata del mondo della valutazione, a cui siamo pervenuti? Come ora scorgiamo, esso è il mondo le cui categorie non sono quelle della descrizione astrattamente formale, ma sono, ciò non di meno, vere categorie. Esse sono le Categorie dell'Autocoscienza come tale. Quando taluno sta descrivendo un oggetto della scienza fisica, è così profondamente occupato della struttura di questo oggetto, che egli lavora a dimenticare, come diciamo, sè stesso, e a vivere soltanto nel processo di imitazione costruttrice, mediante il quale egli si impadronisce di quanto v'è di permanente in quell'oggetto. Al contrario, quando egli valuta, dice: questa cosa per me è così. Di qui venne che da principio la valutazione ci apparve come una specie di operazione privata di ciascuna autocoscienza. Quale l'abbiamo scorta da principio, essa era una specie d'un parlare nella propria lingua, mediante cui ciascun piccolo frammento d'un io moralizzava sè stesso, ma non i fratelli. Per ora, abbiamo appresa una via migliore. La valutazione veramente obbiettiva e universale è come la

carità di Paolo. Essa è, non di meno, autocosciente, perchè non cerca il proprio interesse, e si compiace piuttosto nella verità. Essa rappresenta l'unità dell'autocoscienza dell'unico Spirito, cui tutte le cose e le esperienze finite presuppongono. Le sue valutazioni sono veramente sue proprie; perchè egli è solo e niuno esiste oltre di lui. Pure tutti noi partecipiamo di esso, perchè questo fatto è ciò che ci congiunge insieme.

La valutazione universale possiede le sue categorie; e quali sono? Sono le categorie del mondo autocosciente e provvisto di significato, le categorie del regno degli interessi posti in reciproca relazione, e della mutua dipendenza d'ogni finita coscienza dalle altre per quanto riguarda la verità e il significato suoi propri. È in questo regno altresì che i pensieri posseggono oggetti al di là di essi, e relazioni vere con questi oggetti. Qui, anche, hanno validità le categorie del valore obbiettivo e del fine; poichè è l'autocoscienza che dà valore alle cose, e che paragona riflessivamente il valore delle cose vedute da un dato punto di vista col loro valore in quanto giudicate altrimenti. Il mondo delle valutazioni è, adunque, il mondo degli ideali. Nello spazio e nel tempo non troviamo queste cose, cioè valori e ideali; vi troviamo soltanto rigidi fatti. La coscienza di noi esseri finiti, che conosciamo e giudichiamo le cose dello spazio e del tempo, è l'origine del valore transeunte che ci appare qua o là nel nostro mondo. Solo la coscienza eterna nella sua completezza che trascende il tempo può conoscere il valore realmente permanente e eternamente vero del mondo.

D'altro lato, le categorie specifiche del mondo della descrizione non hanno applicazione a questo mondo della valutazione in quanto è considerato in

sè. Esso è reale, ma non contiene alcuna necessità fisica, nè alcuna causalità naturale concatenata le sue parti; e ciò ora noi sappiamo, perchè abbiamo trovato quale è la natura della necessità fisica e della causalità naturale. In quanto due esseri finiti, A e B, separati nello spazio e nel tempo, debbano comunicare insieme, essi devono trovar presente nell'esperienza di ciascuno un mondo di fatti che si sottomette alle categorie della scienza; e uno di questi è quello della necessità fisica. Ma in quanto A considera ciò che egli intende per l'esperienza interna di B, egli ha qui dinanzi un fatto, cioè a dire un'altra autocoscienza, riconosciuto da lui come reale. Tuttavia, questo fatto è tale che egli non può descriverlo. Egli può descrivere l'apparenza esterna di B, ma non mai le interne valutazioni di B come tale. È inutile dire, perciò, che la categoria della causalità fisica si applica alle vere relazioni di B ed A. Il corpo di A, in forza dei suoi cangiamenti, cagiona veramente dei cangiamenti nel corpo di B. Sin qui la causalità fisica regna suprema; ma il corpo di A e il corpo di B sono fenomeni descrivibili nel mondo dello spazio e del tempo e soltanto i fenomeni descrivibili hanno tra loro relazioni fisiche. Ma A e B si trovano nelle loro reali e valutabili relazioni per virtù della parte che hanno entrambi nell'interna autocoscienza dell'organico e inclusivo Io, il quale, essendo ciò che è, incorpora la propria personalità in numerosi frammenti finiti di *io*, di cui A e B sono esempi. In lui essi si trovano insieme, in quanto ciascuno dei due pensa l'altro. Una persona che io penso è, come tale, non la causa, ma l'oggetto valutabile dei miei pensieri. Quando certe cose reali stanno in tale relazione, esse non si trovano in quella relazione suscettibile di descrizione chiamata di causa

ed effetto. Il mondo spirituale, adunque, come tale, non *causa* pensieri in me. Io lo penso in tale o in tal altro modo in virtù del mio posto nell'organica totalità. Quanto maggior parte d'un *io* io sono, tanto più estesamente e profondamente conosco la sua verità. E, come totalità, il mondo dell'*io* non è causato da nulla, è ciò che è in virtù della propria autoconoscenza, è costituito dall'autocoscienza riflessiva in cui e per cui ha il proprio essere. Esso è, adunque, interamente, un mondo di Libertà; ciò che lo determina ad esprimere così sè stesso è il proprio significato e valore. Niente lo causa o lo spiega dal di fuori. Esso medesimo è la giustificazione della propria esistenza.

Quanto alla prova di tutto ciò, posso soltanto rimandarvi ancora all'argomento riguardante la natura della verità obbiettiva e la nostra relazione con essa, che io vi ho così imperfettamente esposto l'ultima volta. Questa relazione problematica, ma reale, d'un pensiero col suo oggetto è appunto quella che è implicita in ogni più piccola asserzione delle nostre vite. Non è vero che noi crediamo negli oggetti esterni perchè supponiamo in qualche modo, *a priori*, che la nostra esperienza interna debba avere delle cause adeguate, e *indi* facciamo ipotesi sulla natura di queste cause. Al contrario, a meno che io non creda anzitutto negli oggetti esterni e nella validità dei miei pensieri su di essi, non potrei mai parlare affatto di leggi e di cause ⁽¹⁾. Gli oggetti del mio pensiero non sono i produttori del mio pensiero, ma le verità che vi corrispondono. Una tazza di caffè può farmi pensare, cioè accre-

(1) Un'esposizione più ampia di queste considerazioni si trova nell'*Aspetto religioso della Filosofia*, pp. 354-360.

scere l'attività dei miei centri nervosi; ma ciò a cui penso può essere non il caffè, ma i sentimenti dei miei simili, o la natura delle cose, o la preparazione di questa conferenza. La relazione dell'oggetto col pensiero è qui, come vedete, non fisica, ma logicamente valutabile — tale, che solo la mia relazione col Logos inclusivo può spiegare od esprimere. E questo caso è tipico. Le relazioni di causalità, invece, esistono *tra* certi oggetti del pensiero, in un certo aspetto della loro natura. Se, cioè, un oggetto può essere da me considerato in quanto è astrattamente descrivibile, *allora*, e allora soltanto, esso sta in relazioni causali con altri oggetti. Quanto alle cause che influiscono su di me personalmente, esse, ancora una volta, agiscono così, solo in quanto anch'io venga concepito, non nella mia natura interna e valutabile, ma come suscettibile anch'io di essere esaminato e descritto dal di fuori, cioè come anch'io oggetto fra oggetti, esistente nello spazio e nel tempo, è pubblico per tutti gli uomini. « Il caffè mi fa pensare »: questa espressione si riferisce al fatto fisico della relazione essenzialmente descrivibile di un certo alcaloide coi cangiamenti fisiologici che la sua presenza nel mio sangue produce nei miei centri nervosi. La mia vita interiore, di dopo che ho bevuto il caffè, è l'aspetto valutabile di questo cangiamento descrivibile avvenuto, quale fatto fenomenico, in me.

VII

La nostra parola « aspetto » ci indica tosto come ci siamo ora da un certo punto di vista avvicinati al linguaggio del cosiddetto « Monismo » dei nostri giorni. In realtà, per quanto la teoria della « so-

stanza mentale » (*mind-stuff*) sembri nella sua ordinaria formulazione insoddisfacente ad un idealista, questi non ha che da sostituire la propria interpretazione della fondamentale verità delle cose ad alcune delle proposizioni di Clifford e degli altri monisti, perchè la dottrina del « Doppio aspetto » divenga ad un tratto luminosa e inevitabile. Noi trarremo grande aiuto dall'interpretare la teoria che abbiamo ora esposta mediante questa formula monistica. In ciò fare noi percorreremo ancora, ma da una nuova visuale, l'intera nostra argomentazione.

Il vero mondo è (per esporre di nuovo la nostra teoria) il sistema dei pensieri del Logos. La sua unità, come abbiám visto, è un'unità riflessiva, autocosciente, e quindi valutabile, ma non già, nella sua verità più profonda, descrivibile. Noi conosciamo questa unità precisamente in quanto noi stessi entriamo coscientemente e razionalmente in essa e di essa formiamo parte. Perciò, in quanto possediamo unità interiore di pensiero, in quanto comunichiamo coi nostri simili, e in quanto scorgiamo esattamente il significato dell'universo esterno, noi ci troviamo in, e apparteniamo ad, un mondo di valutazione che incorpora il pensiero del Logos.

D'altro lato, una volta che ci siamo riconosciuti noi stessi come esseri finiti, *distinti* dai nostri simili in quanto siamo centri differenti di coscienza valutativa, e *divelti* da essi in quanto siamo tutti solo frammenti del vero Io, noi diventiamo consapevoli del nostro mondo privato di verità interna come distinguibile dalla verità quale sperimentata da altri uomini, e dalla verità universale della coscienza mondiale che tutto conosce. Sorge allora una nuova questione: *quanta parte* di questa nostra verità privata è una rivelazione fatta a noi, nella nostra finitudine,

di ciò che anche altri *io* finiti possono conoscere? E la risposta suona: Quella parte che può essere *descritta* a questi altri *io* finiti e poscia valutativamente *verificata* nella loro esperienza, può venir considerata come contenuto, non nostro privato, ma universale. Di qui prese le mosse poco fa il nostro sforzo per descrivere il contenuto della nostra esperienza. Usando le forme dello spazio e del tempo, e le categorie della scienza teoretica, noi otteniamo, come risultato d'un comune e lungamente continuato sforzo dell'umanità per descrivere le cose, il mondo della scienza. Ma ci si ripresenta di nuovo la questione: in qual senso è reale questo mondo della descrizione? La sola risposta è: esso è reale in quanto è in verità un aspetto del mondo del Logos, quell'aspetto cioè che può venir espresso dalla coscienza finita in termini di forme spaziali e temporali e di categorie della scienza empirica. Solo in quanto è questo aspetto, il mondo fisico possiede una realtà. Conseguentemente tutte le sue leggi, tutta la sua necessità, la sua causalità, la sua uniformità, appartengono non alla sua natura interna come tale, ma all'apparenza esterna di questa natura. Se noi potessimo cogliere con uno sguardo tutta la verità, come fa il Logos, scorgeremmo ciò che ora ci è oscuro, cioè perchè e come il mondo della valutazione, quando è considerato sotto le condizioni della nostra esperienza finita, deve sembrare un mondo di materia in movimento. Tuttavia, anche stando così le cose, noi sappiamo già che il mondo della materia in movimento è semplicemente l'aspetto esterno del mondo vero e valutabile. Quest'è, in sostanza, tutta la conoscenza filosofica che abbiamo della materia. Perciò è perfettamente vero dire che il cervello del mio amico, con le sue innumerevoli mole-

cole, è semplicemente l'aspetto esterno dell'inaccessibile vita interiore del mio amico, in quanto questa vita è espressa, simboleggiata, tradotta, nel linguaggio della mia personale esperienza dei fenomeni spaziali e temporali. Il mio amico, come egli è in sè stesso, non è perciò un nuovo genere di cosa, chiamata anima o mente, esistente in qualche luogo, là, nello spazio, frammezzo le sue molecole cerebrali — una cosa imprigionata nel suo corpo. No, egli è la realtà che, quando guardo il suo corpo, sto vanamente sforzandomi di vedere e di descrivere. Ciò che io vedo e descrivo è semplicemente l'aspetto fisico e fenomenico della sua vita interiore e valutativa. Che egli appaia nel mio mondo di fenomeni è dovuto al fatto, non ulteriormente esplicabile dal punto di vista umano, che egli ed io, in virtù dei posti che occupiamo nell'ordine mondiale, siamo in relazioni spirituali, ci pensiamo l'un l'altro e in qualche modo comunichiamo indirettamente insieme. Che questa relazione della sua vita interna con me sia simboleggiata dai fatti descrivibili del suo organismo fisico, è dovuto in generale alla mia natura di essere che può percepire e descrivere solo ciò che gli apparisce nello spazio e nel tempo. Che, tuttavia, appunto questo particolare ordine di fatti debba simboleggiare per me la sua inaccessibile vita interiore è, ancor una volta, per noi esseri umani, un dato definitivo. Il Logos conosce, e non noi, *perchè* gli interni sentimenti, assumendo nello spazio e nel tempo un simbolo esterno per le nostre percezioni, debbano apparire come centri nervosi composti di innumerevoli molecole turbinanti. Del resto, il duplice aspetto è una certa verità della nostra esperienza. Ecco il mio amico. Egli è per sè stesso cosciente, cioè valutativo. Il solo aspetto di questa vita

valutativa che possa diventarmi realmente manifesto mi apparisce come materia in movimento. E *questa* è descrivibile. Con ciò noi abbiamo tuttavia dinanzi soltanto il fatto del doppio aspetto. L'interiore intelligibilità di questo fatto è da noi considerata come qualche cosa che deve essere compresa dal Logos. Essa è per noi un problema; ma non è tale per il nostro vero Io, il quale completa la conoscenza che per noi è frammentaria.

La nostra teoria, adunque, non dichiara, come fanno altre forme della teoria del doppio aspetto, che vi è una curiosa specie di sostanza nel mondo, una sostanza misteriosa ed essenzialmente imperscrutabile, la quale possiede i due aspetti, mentale e fisico. Giacchè la nostra teoria si propone di conoscere che cosa sia questa sostanza. Essa è la vita cosciente del Logos, di cui il mio amico è un esempio finito e da cui io sono concepito in tal guisa da essere in relazioni valutabili con lui. E neppure noi diciamo, come dice la teoria della sostanza mentale (*mind-stuff*), che il mio amico è una massa di atomi di sostanza mentale, i quali producono degli effetti sulla mia massa di atomi di sostanza mentale. Al contrario, per la nostra teoria, il mio vero amico sta con me in relazioni essenzialmente valutabili, e punto fisiche. Egli non causa in me effetti di sorta. Il suo corpo influenza il mio corpo; ma questa è una questione di fisica, non di vita interiore. Io sono veramente in relazione con lui solo in quanto la conoscenza del Logos determina riflessivamente il nostro mutuo rapporto l'uno per l'altro, in guisa che, come fatto, esso è ciò che è. Il mio amico, adunque, non è punto una causa nel mondo dei fenomeni fisici. Egli non è nè materia, nè energia. I suoi pensieri non muovono alcuna molecola. I suoi sentimenti per me non in-

x
 fin mental
 natural prim
 mater. prim
 D U

nervano alcun muscolo, non mettono in moto alcun membro corporeo, non scaricano alcuna energia fisica. Ma il suo organismo, quale apparisce nello spazio e nel tempo, è l'apparenza e il simbolo descrivibile della realtà interiore e valutabile che egli è; e, così pure, gli effetti fisici che il suo organismo produce sul mio, sono semplicemente l'apparenza descrivibile del nostro complesso di relazioni spirituali e valutabili. La sua materia e la sua energia, le vibrazioni dei suoi nervi e l'innervazione dei suoi muscoli, i suoi atti e i loro effetti fisici sono l'aspetto fenomenico della parte che egli occupa nell'ordine mondiale. La sua mente non influenza il suo corpo. Il suo corpo è semplicemente un'assai imperfetta traduzione della sua mente nel linguaggio descrivibile dello spazio. La causalità fisica che io gli attribuisco dovrebbe perciò essere attribuita soltanto al suo corpo. Giacchè, ogni causalità fisica è soltanto la traduzione descrivibile del significato interiore delle cose in termini di relazioni tra corpi. Le relazioni del mondo della valutazione, che è il vero mondo, col mondo della descrizione, che è la sua apparenza, non sono perciò in alcuna guisa relazioni di causa ed effetto. Io, come osservatore, interpretando il vero mondo in termini delle nostre forme e categorie umane di scienza teoretica, sono costretto a scorgere, nel mondo così interpretato, rigide leggi di causalità. Ma le leggi che in tal guisa si scorgono sono simboli d'una più profonda verità, e non effetti fisici di questa verità. Quanto alla verità più profonda, essa non è causale. Essa è soltanto una verità che, onde diventar descrivibile, deve presentare quell'aspetto di cui le leggi della connessione causale offrono alla nostra esperienza, nella loro maniera imperfetta, l'interpretazione.

VIII

Tre ulteriori considerazioni finali ci si presentano, su questo argomento, atte ad esprimere più pienamente la forma che noi diamo alla dottrina del « doppio aspetto ». La prima di esse è suggerita dal problema delle relazioni del mondo inorganico con la coscienza umana. La seconda è suggerita dal problema della natura reale dell'evoluzione fisica. La terza si riferisce al problema della libertà del volere.

La teoria del « doppio aspetto », applicata ai fatti del mondo inorganico suscita tosto l'idea che anche essi, in quanto sono reali, debbano possedere il loro aspetto interiore e valutabile. Non abbiamo tempo da trattenerci a lungo su questa idea. In generale essa è un evidente corollario di quanto siamo andati dicendo.

Quando penso le stelle e la materia, lo spazio e l'energia che si manifesta di continuo per dissiparsi in esso, penso alcunchè di reale, ovvero semplicemente una mia particolare esperienza. Se, ora, la comune esperienza dell'umanità è una sufficiente garanzia perchè noi possiamo assumere che qualche universale realtà è effettivamente incorporata in quelle stelle provviste di calore e in quei freddi spazi interstellari, di quale specie dev'essere questa realtà? In e per sè, noi ora rispondiamo, essa dev'essere una realtà valutabile, l'espressione di ciò che, nel senso schopenhaueriano della parola, può essere chiamato la Volontà del Mondo; come pure di ciò che, nel senso hegeliano, può essere chiamato l'Universale Pensiero Autocosciente. Ma dire questo, non è impegnarsi ad accettare quei paradossi dell'ordine esterno apparente che abbiamo esposto nella nostra

decima conferenza. Questi paradossi erano dovuti all'assunzione che lo spazio e il tempo infiniti fossero esterni e reali, e all'introduzione di essi nella nostra spiegazione dei processi fisici del mondo stellare. Ora abbiamo raggiunta una più profonda intuizione. Le « antinomie » dell'ordine fisico non ci spaventano più. Esse sono dovute al nostro sforzo di esprimere l'intero sistema valutabile delle cose nelle nostre forme umane dello spazio e del tempo. Qui innanzi a noi sta l'ordine del Logos incarnato. Noi ci sforziamo di descriverlo. La nostra scienza intraprende il compito; e la nostra più alta sintesi descrittiva va incontro a delle contraddizioni. Che significano queste? Significano semplicemente che la nostra scienza descrittiva giuoca, veramente, da un certo aspetto dell'opera sua, con « le pietruzze della spiaggia ». Giacchè, la forma di questo mondo dello spazio e del tempo è tale che non ci offre alcuna definizione concorde e intelligibile del processo mondiale nella sua totalità. Solo ciò che è completo in sè è intelligibile; e il nostro mondo fisico, nel tempo illimitato e nello spazio infinito, non essendo un mondo di ciò che è completo in sè, vale a dire di processi « ciclici », è un semplice aspetto del mondo vero, ed è altresì un aspetto che deve essere soltanto frammentario. Degli esseri superiori a noi possono avere altre forme di scienza descrittiva, basata sulla coscienza, poniamo, di qualche altra forma di spazio e di tempo, ad esempio d'uno spazio « non-euclideo » di tre dimensioni, o d'uno spazio di quattro o più dimensioni, e d'un tempo che racchiuda ciò che è verità per noi e tuttavia renda chiaro come il processo del mondo ritorni in qualche modo in sè stesso. Tali superiori forme di coscienza possiamo speculativamente considerare come possibili. Esse

possono essere adeguate alla descrizione dell'intero mondo dei fenomeni quale è visto da tali esseri superiori. Ma noi, nella nostra limitazione, sappiamo soltanto che l'Io deve avere in sè un'unità, una completezza valutativa nella sua concezione del mondo. Noi parliamo di lui come infinito; nè intendiamo che egli sia vagamente infinito, cosicchè per quanta parte del suo pensiero si possa prendere a considerare, ve ne sia sempre da considerare una parte maggiore. Al contrario, egli conosce sè stesso come unità, e quindi come eternamente completo, come un tutto compiuto. Altrimenti egli non sarebbe un *io*. Perciò i nostri vaghi infiniti dello spazio e del tempo, non compiuti mai, non esplorabili mai nel loro tutto, sono meschinissime incorporazioni della sua verità. La sua infinità, comunque costituita, deve significare qualche cosa di completo in sè. Possiamo, perciò, tosto che *noi* ci avviciniamo ai limiti estremi della nostra scienza relativa alle cose fenomeniche dello spazio e del tempo, attenderci il monito che la nostra conoscenza descrittiva è una inadeguata traduzione della verità. Tale monito ricevemmo un momento fa nello studio dell'ordine esterno. Il mondo delle stelle, adunque, e dell'energia « che va morendo » non è realmente ciò che sembra. Esso è un « fenomeno fondato », ma non una verità finale.

D'altra parte, noi abbiamo veramente pieno diritto di dire che il mondo delle stelle è, come i cervelli dei nostri amici, la fondata apparenza nello spazio e nel tempo d'una coscienza valutativa, e che l'unità delle leggi della natura fisica è l'aspetto esteriore di qualche profonda unità spirituale della volontà e del piano del mondo. Abbiamo diritto di interpretare questa unità, in forme ipotetiche, fin dove ci riusciamo. Soltanto non dobbiamo dire che questa

volontà e questo piano sono in senso fisico le cause del nostro mondo apparente. Al contrario, la causalità fisica fa essa stessa parte dell'apparenza, in quanto l'apparenza è descrivibile. Sono, perciò, perfettamente nel vero coloro che negano i fini in quanto fattori dei processi naturali. La vera Volontà del Mondo, non essendo un fenomeno nello spazio e nel tempo, non è una forma d'energia fisica e non mette in movimento la materia. Le leggi della materia, più o meno completamente descritte, non risultano, fisicamente parlando, dal Logos. Nessun *fiat* creatore produsse il mondo in un certo momento del passato. Affermare ciò, sarebbe asserire l'esistenza in qualche punto del tempo d'un avvenimento assolutamente indescrivibile, il che è precisamente ciò che nessuno può asserire del mondo del tempo, dacchè questo mondo è nulla se non in quanto è descrivibile. Per la stessa ragione nessuna volontà, infinita o finita, deviò mai, mediante un intervento di carattere temporale, un solo atomo nella sua corsa. Il mondo fisico ci mostra, veramente, un piano, ma solo in quanto i fenomeni spaziali e temporali simboleggiano e traducono assai meschinamente un'unità, che, quale essa è in sè, è un'unità di volere, di autocoscienza, di divino interesse per la verità, di possesso di sè egualmente divino, di eterna quiete nella pienezza della perfezione dell'essere. A questa volontà, partecipano le stesse volontà finite, e di essa sono parte, giacchè questa volontà racchiude, conosce e giustifica l'insieme organizzato di relazioni dell'intero universo di valutazioni finite. Il mondo fisico, adunque, *esprime* questa volontà mondiale, ma non è soggetto all'intervento di essa.

Se ci volgiamo all'altro aspetto dell'ordine naturale — all'aspetto secondo cui questo sembra essere

un mondo d'evoluzione — noi siamo ora in grado di scorgere approssimativamente ciò che anche questo punto di vista significa. Il mondo, per noi osservatori umani, è un mondo che contiene processi di evoluzione, in quanto, in questa o in quella parte di esso, noi scopriamo serie temporali di fenomeni che, non solo sono descrivibili, ma, considerate come totalità, ci danno l'idea di qualche cosa che ha un significato: una storia, una forma valutabile di sequenza alquanto lunga, un ideale realizzato, il frammento di un piano che ha preso corpo. La prima questione d'una filosofia dell'evoluzione è: abbiamo noi il diritto di rintracciare in tal guisa l'indizio d'un piano simboleggiato dalle serie più rigide, e, in modo necessario causali, della natura? La risposta è: certamente. Giacchè, come ora scorgiamo, ogni verità descrivibile è il simbolo esteriore d'una verità valutabile. Di questo principio centrale la nostra dottrina del Logos ci rende certi; e rintracciare un piano che ha preso corpo in una serie fisica, non è mettersi a cercare nella natura un Demone che ponga dei fini e intervenga nella rigida causalità. Al contrario, seguir quella traccia è semplicemente scoprire i segni e i cenni dell'aspetto valutabile che, come già sappiamo, esiste. Credere che il mio amico viva come essere cosciente, non è dubitare che nel mondo fisico il suo solo elemento rappresentativo sia un meccanismo nervoso, i cui processi fisiologici sono così rigidamente necessari e unicamente materiali come la corsa d'un pianeta o la caduta d'una pietra. La vita fisica del mio amico è veramente una serie di azioni riflesse in cui la sua volontà non interviene, più che il lato concavo della curva intervenga nel lato convesso. Considerata fisiologicamente, la sua coscienza è un accompagnamento superfluo, o, come

si disse, un « epifenomeno », che non opera con le molecole del suo cervello, ma semplicemente procede parallela ad esse; ma considerata più profondamente, la sua volontà, la sua interna vita valutativa, è realmente il suo frammento della verità del Logos, ed è la sola reale verità che ci stia innanzi. È, dopo tutto, il punto di vista fisiologico che ha da fare soltanto con apparenze. Il suo cervello è il fenomenico aspetto esteriore di questa più profonda verità. Or bene; allo stesso modo, in natura la verità che ci sta innanzi è, ancora una volta, la mente del Logos. Di questa mente le leggi della materia sono l'apparenza. Quando noi cerchiamo un indizio del significato delle cose, non dubitiamo già dell'assoluta validità e immutabilità delle leggi fisiche nella loro sfera. Cerchiamo i segni della verità che sta dietro di esse, che non interviene in esse, ma parla attraverso la maschera di esse. Questi segni ci appaiono come processi di evoluzione. Come spesso interpreto a sproposito la mente del mio amico, così ogni simile interpretazione dei fatti della natura procede per tentativi e può essere erronea. In questa sfera possiamo soltanto far congetture.

Abbiamo, tuttavia, ora fatto menzione d'un contrasto alquanto nuovo tra il nostro atteggiamento descrittivo e il nostro atteggiamento valutativo verso una serie temporale di avvenimenti, un contrasto al quale è necessario dare ancora una rapida occhiata. Quando, cioè, io descrivo fisicamente, vale a dire spiego degli avvenimenti mediante le loro cause, io anzitutto mi impadronisco di qualche singolo istante del tempo, di qualche singolo evento, e chiedo: quale è la configurazione del mondo *ora*? Dopo aver trovata, in qualche misura, questa descrizione d'un singolo momento del mondo, questa sezione trasversale

della serie temporale degli avvenimenti, io chiedo a me stesso: come venne questa condizione a risultare dal precedente stato del mondo? Dal punto di vista descrittivo, o contemplativo, adunque, io studio il mondo *da* un momento ad un altro. Ma quando considero una serie fisica valutativamente, quando valuto il mondo, o una parte di esso, poniamo un atto gentile, o la vita interna del mio amico, o un processo d'evoluzione, non mi soffermo sulla descrizione o sulla configurazione momentanea delle cose, ma, quasi a dire, comprendo in una sola occhiata un'intera serie di momenti. Tratto una data porzione del mondo come una storia. Osservo il prima e il poi finchè mi sia impadronito della totalità di essa. Così (per prendere un esempio che già servì a dilucidare il nostro atteggiamento verso ogni evoluzione) quando seguo una melodia, non mi soffermo tanto sulla singola nota, quanto sull'intera sequenza, e sulla sequenza come un tutto. Ovvero, ancora, valutare un atto quale quello del buon Samaritano della parabola, non è studiare i suoi singoli atteggiamenti come configurazioni delle molecole del suo corpo: adesso giunge, adesso si ferma, adesso si inginocchia, adesso si alza; tutte condizioni che possono venir causalmente spiegate come una serie di configurazioni descritte delle sue molecole. Ma non così si valuta idealmente il buon Samaritano, bensì piuttosto col considerare l'intero racconto della sua azione *come* una totalità, appunto come si considera una melodia, o una progressione di note, o un dramma, o qualsiasi consimile sequenza di avvenimenti.

Per valutare, adunque, il mondo in termini storici, per rintracciare in esso processi d'evoluzione, dobbiamo in qualche misura abbandonare il punto di vista puramente temporale e limitato nel quale ci

troviamo naturalmente rinchiusi, e nel quale è sempre imprigionata ogni scientifica spiegazione della natura. Per valutare, anche in via ipotetica, il significato d'un processo nel tempo, dobbiamo in qualche misura trascendere il tempo. E ciò indica una volta di più come gli interessi ideali, a cui, dovunque troviamo evoluzione, sembrano servire i processi della natura, non possano essere considerati come fattori fisici di questi processi. Un'evoluzione è una serie di eventi, che, in sè, come serie, è puramente fisica; una collezione di accadimenti necessari nel mondo dello spazio e del tempo. Un uovo si sviluppa in un pulcino; un poeta s'evolve a maturità di genio dall'infanzia; una nazione emerge dallo stato barbarico; un pianeta si condensa dallo stato fluido e sviluppa la vita che per milioni di anni fa di esso un luogo così meraviglioso. Considerate tutte queste cose dal punto di vista descrittivo, e non scorgerete se non materia che si muove un istante dopo l'altro; e nella descrizione completa di ciascuno di questi istanti sarà contenuta la necessità del suo trapasso nell'istante prossimo. Per la scienza descrittiva non vi dev'essere alcun fatto veramente nuovo o alcuna discontinuità ammissibile. Ma considerate l'insieme dal punto di vista valutativo, storico, sintetico, come un musicista ascolta una sinfonia, come uno spettatore assiste ad un dramma. Vi parrà allora di scor- gere, in forma fenomenica, una storia. Vedrete realizzarsi interessi pieni di passione. La volontà dell'animale che cresce, gli ideali del poeta, la storia delle razze che s'evolvono — tutto ciò passerà di- nanzi a voi. Nell'assumere questo punto di vista potrete voi forse giungere più dappresso all'intima verità delle cose? Sì; perchè la coscienza del Logos deve essere tale da trascendere essenzialmente le

nostre naturali limitazioni temporali; e in quanto noi consideriamo delle serie nella loro totalità, abbiamo la probabilità di avvicinarci all'unità della sua conoscenza che tiene il mondo intero nel suo dominio. In ciò fare, tuttavia, noi veniamo ad apprendere non che gli ideali siano penetrati nel meccanismo della natura, bensì in quale guisa il meccanismo della natura, nelle sue serie temporali, simboleggia, come deve fare, un mondo di ideali. Lo studioso dell'evoluzione constata che il mondo è meccanico, perchè egli osserva processi descrivibili. Ma egli constata altresì che il mondo è teleologico, perchè scorge non soltanto le serie come tali, ma le totalità delle serie; ascolta non soltanto le note della musica della natura (gli eventi passeggeri d'un istante dopo l'altro), ma la melodia (la totalità valutabile della vita che è costituita di molti istanti successivi). E come ciò che è valutabile è più profondo e più vero di ciò che è descrivibile; come lo sguardo che penetra nella totalità di ciò che noi mortali chiamiamo il tempo, è logicamente antecedente, nell'unità dell'eterno Logos, all'isolamento delle nostre vite finite; così lo studioso dell'evoluzione, nello scorgere in tal guisa il mondo della storia, il mondo degli interessi che nell'universo della valutazione lottano per la supremazia, degli ideali che aspirano alla realizzazione, giunge più dappresso alla verità delle cose di colui che descrive semplicemente le necessarie sequenze temporali. È vero ogni siffatta interpretazione della natura è frammentaria e ipotetica; giacchè noi non ci troviamo nel centro della verità del Logos, ma nell'isolamento finito delle nostre semioscendenti intuizioni temporali. È altresì vero che ogni interpretazione che io faccia della vita interiore del mio amico è frammentaria e ipotetica. Ciò non

di meno è vero che in entrambi i casi l'interpretazione in termini valutativi è più profonda della semplice descrizione dei fenomeni ed è più probabile che essa giunga alla verità delle cose.

Ed ora possiamo certo vedere quanto siano vane le ansietà di coloro che si domandano come la vita cosciente si sia sviluppata sul nostro pianeta sotto condizioni puramente fisiche e che cosa accadrà di quella vita quando l'energia delle stelle si spegnerà. Giacchè allo stadio presente della nostra argomentazione noi sappiamo che non esiste alcun processo reale in natura il quale non debba avere, conosciuto o sconosciuto a noi, il suo aspetto interno e valutabile. Altrimenti non sarebbe reale; giacchè, in quanto esso è semplicemente descrivibile, è anche semplicemente apparenza, è semplicemente astrazione, come i numeri e le figure geometriche, e non possiede vera pienezza di essere ⁽¹⁾. La differenza tra la natura vivente e l'inanimata è per noi semplicemente la differenza tra la natura, che, come il viso d'un amico, è abbastanza vicina alla nostra per darci una idea simpaticamente consonante di quale verità valutativa essa probabilmente incorpori, e la natura che, come le infinitamente complesse onde eterree che riempiono gli spazi interplanetari, è troppo lontana dalla nostra per essere valutabile dal nostro punto di vista. Ma il potere della natura di incorporare valutazioni divine non è per tal guisa limitato. Così pure, i processi di evoluzione sono per noi quelle serie di eventi che stanno abbastanza vicine ai nostri interessi umani da suggerirci una loro probabile interpretazione in forma storica. E quindi ciò che noi chiamiamo vita apparì sul nostro globo tosto quando

(1) O, come direbbe Hegel, Wirklichkeit.

(Verità)

Dopo aspetto
esterno = descrittivo
interno = valutabile

descrittivo
non è vita
è apparenza
astratto

i prodotti della natura furono tali da poter presentemente entrare nella sfera della nostra conoscenza valutativa. Il « miracolo » del cominciare della vita è semplicemente il miracolo soggettivo del nostro umano punto di vista. Al di là di questo cominciamento noi non possediamo alcuna conoscenza valutativa. Al di qua di esso la possediamo. La « discontinuità » esiste in noi, non nella verità.

*il contenuto
ha dell*

Certamente, l'« animismo », la tendenza che precedentemente chiamammo anche « antropomorfismo », la tendenza a dotare per semplice analogia le pietre o i pianeti d'una vita quasi umana, rimane una tendenza erronea. Poichè non è da noi lo specularé quale interna vita valutativa sia nascosta entro le cose del mondo descrivibili, ma apparentemente inanimate. Ma ciò che noi sappiamo è che essa deve essere ciò che è in quanto l'autocoscienza del Logos ha un posto per essa; e questo posto dev'essere, come quello della nostra coscienza finita, un posto nel mondo della valutazione. Il resto è per noi mortali ancora interamente sconosciuto. Ma questa considerazione pone da banda l'ansiosa questione circa il sorgere della coscienza in generale. Il mondo ha sempre avuto il suo aspetto valutabile. Noi mortali stiamo sulla spiaggia di questo sconfinato mondo di valutazione, e ci pare, descrivendo questa o quella pietruzza, o osservando questa o quell'onda che si infrange, di intendere qualche cosa del loro significato. Sappiamo che tutto l'oceano illimitato è pieno d'un infinito significato, giacchè altrimenti le sue onde che percuotono la spiaggia e le sue correnti innumerevoli, le sue profondità e le sue solitudini inesplorate, le sue maree irresistibili e le sue procelle divinamente potenti, non sarebbero reali. Se noi chiediamo quale è questo significato, noi scorgiamo

ancora soltanto un'onda dopo l'altra che s'avvicina, s'incurva, luccica e si infrange sul lido; e udiamo soltanto l'eterno sonito di questa vita senza posa. Noi uomini chiamiamo processo d'evoluzione ogni onda novella. Il mondo di ciò che a noi apparisce come tempo infinito sembra in prossimità a noi essere pieno di tali processi. E con ciò finisce la nostra conoscenza empirica. Dubitiamo forse se esista verità e chiara conoscenza entro tutta questa nostra imperfetta esperienza? La questione stessa, come abbiamo già visto, implica la risposta. Il problema può esistere soltanto come trasceso dalla penetrazione del Solutore dei problemi.

IX

La terza ed ultima delle nostre considerazioni finali si riferisce al problema della libertà.

Se si chiede circa il mondo della valutazione nella sua totalità quale potere efficiente sia la causa della sua esistenza, la domanda è anzitutto senza significato. Perchè, la causa, come è abitualmente intesa, si riferisce al mondo della descrizione e alla spiegazione di serie temporali. La sola causa che noi possiamo cercare nel mondo della valutazione è causa in senso del tutto differente. È, vale a dire, la giustificazione di questo mondo contro qualsiasi altra forma di volontà e di autocoscienza. Il mondo nella sua totalità ci apparisce nello spazio e nel tempo come un sistema descrivibile di fenomeni collegati da leggi rigide. Tuttavia, che debba esistere appunto questo sistema di fenomeni, questi atomi, queste leggi fisiche, quest'ordine della natura, piuttosto che un qualche altro sistema ugualmente descrivibile, con

Causa

altri atomi ed altri tipi di movimento — ciò ne sembra un semplice fatto, un gigantesco capriccio della natura. Considerando questo medesimo capriccio nel suo altro aspetto, cioè come un sistema di verità valutabile e di ideali intimi del Logos, noi non possiamo liberarci dall'aspetto di ciò che Hegel chiamò *Unmittelbarkeit* o « immediatezza » del mondo. Esso è ciò che è. Così il Logos, dall'eternità, e in un solo atto organico che tutto comprende, costituisce il suo sistema di verità valutativa. Se noi chiediamo ancora: « perchè? » dobbiamo rispondere, non già con Schopenhauer: « per nessuna ragione », ma con tutti gli idealisti razionali: « liberamente, e soltanto per la ragione più gradita a lui, ma non senza ragione ». Giacchè, questa è la conseguenza necessaria della concezione d'un Io libero da ogni vincolo, che possiede pienamente sè stesso, che risolve tutti i suoi problemi, compreso quello: « perchè questa eterna scelta? ». L'elemento del capriccio esiste, in quanto nessuno, tranne l'Io, può scandagliare la sua volontà. La Volontà del Mondo è altrettanto simile a una bella fanciulla, « nel suo silenzio eloquente », che sceglie perchè tale è la sua scelta. Eppure questo capriccio è, nel caso della Volontà completamente autocosciente, un elemento necessario della sua ragione. La suprema Ragione non ha alcuna ragione oltre sè stessa, e, in quanto non ne ha, è capricciosa. Ma essa racchiude tutte le ragioni inferiori e tutti i punti di vista finiti, e quindi, di fronte a questi, è infinitamente meno capricciosa, nel senso più volgare della parola, di essi, perchè essi sono infinitamente meno consapevoli del loro proprio significato; e quella è scevra della loro cecità.

È per questa ragione che abbiamo chiamato il mondo della valutazione un mondo di libertà. Ma

Siamo liberi
perché
siamo parte alla
LIBERTÀ della
VOLONTÀ del MONDO

in quale relazione stanno con questa libertà le nostre volontà finite? Siamo noi predestinati al posto che abbiamo nell'ordine mondiale? Siamo noi « pedine impotenti nel giuoco che egli giuoca? ». La risposta, secondo io penso, è la seguente: in quanto noi siamo chiaramente coscienti delle nostre scelte, siamo parte anche noi del mondo della valutazione. Siamo, dunque, anche noi frammenti coscienti dell'Io. Le nostre volontà sono parte della sua volontà. E perciò anche noi siamo liberi. Invece, solo in quanto *non* siamo coscienti delle nostre scelte, ma constatiamo in noi solamente impulsi ciechi e incoscienti, puri fatti di temperamento ereditario o stati d'animo momentanei, noi non penetriamo nella sua libertà. Qualche altro, non sappiamo chi, qualche antenato, qualche angelo buono o cattivo, può aver scelto queste cose per noi; non noi. Ma la nostra volizione cosciente è un frammento della libertà della Volontà del Mondo.

Ma, si chiederà, come posso io essere in qualsiasi senso libero in tal guisa? In fondo, non è forse la mia coscienza, considerata come un fatto nel tempo, legata ineluttabilmente a questo mio descrivibile meccanismo nervoso? Il mondo, nella sua divinamente libera capricciosità, implica un ordine fisico che contiene necessariamente appunto questo organismo. Ciò che farà l'organismo in date circostanze, è perciò fisiologicamente determinato dall'intero ordine della natura e dall'intero passato. Nè la mia volontà rimuove alcun atomo di questo meccanismo dalla sua corsa predestinata. Eppure io — la cui volontà è appunto quel tanto del mondo della valutazione che costituisce l'aspetto interno di questo meccanismo descrivibile — io dovrò essere libero? Come spiegare un tal paradosso?

In risposta, faccio nuovamente appello a quel doppio aspetto che il mondo del tempo ci ha già presentato quando parlammo dei fatti dell'evoluzione. Checchè i fatti di ciò che chiamiamo tempo possano veramente essere, in quanto sono conosciuti dall'Io, noi siamo sicuri che l'ordine della natura — da ciò che noi siamo obbligati a chiamare il passato infinito, al futuro infinito — appunto *perchè* esso esprime, tutto, un'unica legge, appunto *perchè* esso deve essere assolutamente conosciuto in precedenza — è presente in un unico istante, che trascende il tempo, alla conoscenza del Logos. È presente — insisto — perchè esso è, tutto, un'unica verità, e perchè l'Io infinito esiste per conoscere tutta la verità. Ma come tutto il mondo del tempo possa e debba formare in tal guisa per l'Io infinito un singolo istante di conoscenza che trascende il tempo, non è in fondo troppo difficile da concepire, almeno in generale. Noi stessi, nella nostra capacità finita, in quanto siamo auto-conscienti, trascendiamo anche noi continuamente il tempo. Una sequenza di accordi non è per voi una semplice serie di eventi i cui momenti precedenti siano inesistenti quando esistono i successivi. La serie intera è per voi un unico momento artistico. La riflessione trascende continuamente il tempo. La vostra vita è un « guardare al prima e al poi ». Questo trascendere il tempo ha la precisa relazione col singolo evento della vostra vita che la coscienza in generale ha con gli stati del vostro cervello. Questo trascendere una serie temporale e valutarla come un tutto, è in realtà ciò che si può chiamare l'anima dell'ordine naturale. Giacchè l'ordine ideale o valutabile è in effetto legato all'ordine naturale precisamente come la mente nel senso finito è legata al corpo. Senza il tempo, per riflettervi sopra e tra-

tempo empirico
(seguono istanti)
finiti

tempo scientifico
in tutta la serie
(sempre)
infinito

natura
può
on
po

scenderlo, non esisterebbe infatti la coscienza finita del valore ideale o apprezzabile delle cose. Ma questa coscienza dell'aspetto valutabile degli eventi del tempo considera il mondo temporale come chi ascolta la musica considera l'intera sinfonia, scorrendo la fine nel principio e il principio nella fine, non spiegando, non descrivendo in termini causali, ma facendo in un solo sguardo una sintesi valutativa del tempo.

Così stando le cose, la nostra coscienza, al momento della scelta, è duplice. Il nostro organismo passa attraverso una serie di stati, che costituiscono ciò che chiamiamo un atto. Questo atto occupa un tempo considerevole. Noi siamo consapevoli della successione degli stati. Sino a questo punto viviamo nel tempo, e seguiamo la serie, non percependo nulla tranne ciò che dev'essere descrivibile e necessario. // D'altro lato, se siamo veramente autocoscienti, avvertiamo che nella serie di stati, considerata come un tutto, v'è qualche significato, qualche valore ideale. La melodia (per ritornare a questo paragone) ci interessa assai più che non le note della nostra momentanea reazione fisica. Ma appunto perciò ci appare di scegliere la condotta come tale, dacchè approviamo questa intera serie di eventi fisici. Da questo lato della nostra duplice coscienza, adunque, noi trascendiamo veramente di continuo il tempo, anzi ci impossessiamo e formiamo spiritualmente parte della valutazione, che trascende assolutamente il tempo, posseduta dall'Io in presenza dell'intero ordine fisico. Questo comprensivo momento di scelta cosciente, infatti, tiene in suo possesso, in un unico atto, un passato ed un futuro, valuta intere serie di eventi, e sebbene, nella sua capacità finita, dipenda da uno stato cerebrale, pure, nel suo signifi-

cato, in questo suo giudizio ideale, si impossessa di ciò che è distante nel tempo. Tale coscienza, perciò, essendo sempre una valutazione, che trascende il tempo, di serie fisiche come totalità, può essere veramente dipendente da stati cerebrali, ma nel suo significato è già, entro i suoi limiti, una parte dell'eterna valutazione del mondo, la quale, come abbiamo appreso, è una realtà assai più profonda che non il mondo della natura fisica, e che, come un tutto, è, non un evento nel tempo, ma una trascendente valutazione spirituale di tutto il tempo.

Ma, se voi mi avete seguito sin qui entro questa irrespirabile atmosfera di speculazione, forse ora, all'fine, chiederete: « Tutto questo ci rende però moralmente liberi? ». La risposta, in un senso profondo, è affermativa. Raccogliete infatti le fila della nostra argomentazione. L'Io, diciamo, considera il suo mondo in doppio modo: 1.° Come una serie temporale di avvenimenti in cui gli avvenimenti precedenti sono la causa fatale dei susseguenti; 2.° Come un mondo totale eternamente completo, il cui significato egli idealmente valuta e sceglie. E noi, in quanto siamo esseri che giudicano moralmente, in quanto anche noi facciamo valutazioni ideali, siamo una parte dell'Io in questo secondo senso, poichè viviamo sopra ed oltre il tempo. In quanto siamo fatti temporali, discendiamo semplicemente proprio da antenati animali e siamo semplicemente creature di nervi. Ma noi siamo assai più che temporali. Ed ora ricordate: quest'ordine temporale, in sè rigido e necessario, non è forse in fondo solamente uno degli infinitamente numerosi ordini mondiali possibili, ognuno dei quali potrebbe essere concepito dall'Io, ma i quali tutti, dall'eterno punto di vista, sono liberatamente lasciati inconcepiti e irreali, in causa

10

causa fatale
necessaria
20
Causalità libera
valutativa
elettiva

del giudizio ideale che compie l'Io scegliendo *questo* mondo? Forse che, adunque, sebbene nel mondo temporale siamo vincolati, non possiamo veramente essere liberi, in senso intemporale e trascendente, ma reale, nel mondo eterno? Non possiam noi, in realtà, come parti d'un ordine eterno, non veramente scegliere questa o quella cosa nel tempo, *ma concorrere a scegliere quale mondo, questo fatale mondo temporale sarà eternamente ed è stato?* Questa, come qualcuno di voi sa, crea la famosa dottrina di Kant, che egli chiamò la dottrina della libertà trascendentale o extratemporale e della necessità temporale di tutte le nostre azioni. Da questo punto di vista, come avete già potuto in parte scorgere, gli ordini naturale e spirituale, fisico e morale, divino ed umano, fatale e libero, possono finalmente venir riconciliati. Se ciò sta così, allora veramente noi non temeremo più il fato, non paventeremo più i fatti della fisiologia nervosa, non saremo più atterriti dalla natura, non faremo più appello a miracoli temporali per salvare gli ideali. Dio e Cesare si saranno veramente riconciliati. È, questa, in fondo, un'ipotesi impossibile? Io penso di no; e ritengo piuttosto che essa sia la più profonda verità.

Ma tutto ciò, lo ammetto di nuovo, deve tuttora sembrarvi, nella forma in cui vi venne presentato, per nulla persuasivo. I limiti d'una discussione relativamente priva di carattere tecnico non mi permettono di chiudere così questo oscuro accenno ad una delle più profonde idee della filosofia moderna. Se essa è giusta, i vostri atti sono ad un tempo assolutamente vincolati dal punto di vista temporale, e assolutamente liberi dal punto di vista eterno. Giacchè voi penetrate in due modi nell'ordine divino. In questo mondo voi siete un fatto nel tempo, di-

scesi dagli animali, creature che hanno appunto questo cervello, e che furono da secoli innumerevoli destinate precisamente a questa condotta. Ma l'intero ordine temporale è per l'Io assoluto, di cui voi siete parte, soltanto una maniera di guardare la verità. Tutta l'eternità sta ad uno sguardo dinanzi a lui. Egli ha scelto, non temporalmente, ma con un atto che supera il tempo, e a cui pure voi stessi partecipate, di concepire questo mondo che vi contiene. Ha scelto questo mondo a causa del suo valore. E nel giudizio che eternamente sceglie, la vostra volontà, la vostra personalità che trascende il tempo, la vostra coscienza, ha pur essa la sua parte. Voi non siete moralmente liberi di cangiare le leggi di *questo* mondo. Ma siete morali e liberi perchè, nel senso eterno, siete una parte dell'eterno Creatore del Mondo, che non creò già il mondo in un dato momento del tempo, ma la cui scelta di questo mondo descrivibile del tempo nella sua totalità è ciò che costituisce il mondo della valutazione, che è il mondo della verità.

CONFERENZA XIII

L'Ottimismo, il Pessimismo e l'Ordine Morale.

(Criticò il problema del Male)

Troppo a lungo vi ho trattenuti, nella precedente conferenza, con la discussione degli intricati problemi speculativi che il mondo fisico ci presenta. Questa sera ritorno a questioni più pratiche. Durante il corso delle nostre discussioni storiche abbiamo avuto occasione di studiare le dottrine idealistiche dei precedenti pensatori da due punti di vista. Esse ci apparvero uno sforzo per spiegare la natura della conoscenza umana ed un tentativo per dar forma agli interessi spirituali dell'umanità. È, naturalmente, in quest'ultimo senso che l'idealismo sembra di solito soprattutto attraente alla generalità dei lettori. Altre teorie del mondo possono o no subire l'influsso di considerazioni etiche. Una dottrina che definisce la realtà in termini dell'Io assoluto sembra obbligata a dare la predominanza all'elemento spirituale. In realtà, quest'è per molte menti, un difetto dell'idealismo, in ciò che la dottrina appare ad esse piuttosto il risultato dell'entusiasmo morale, che l'espressione del freddo e critico esame del mondo quale è. Ci siamo già sforzati, per quanto lo permetteva il nostro tempo limitato, di allontanare dall'idealismo questa accusa di essere soltanto un poema d'entusiasmo morale. Noi non crediamo nel mondo dell'Io

assoluto semplicemente perchè aspiriamo a qualche cosa di spirituale nel nostro mondo. La dottrina, quale io la concepisco, mi sembra piuttosto il risultato d'una rigida analisi logica, il cui carattere, veramente, potei solo rapidamente delineare in queste brevi conferenze, ma il cui valore per la filosofia è indicato da tutta la storia del pensiero moderno. Pure, ora che la questione teoretica è stata esaminata, abbiamo diritto, in via di conclusione, di cavare i vantaggi che possiamo per i nostri interessi spirituali dalle verità che la teoria ci ha insegnato.

I

Voi sapete già fino a quale misura questo idealismo pretenda di conoscere il mondo. Il mondo contiene inevitabilmente in sè il momento della volontà relativamente capricciosa. La sua esistenza è un fatto, scelto dall'Io da tutta l'eternità. Noi non possiamo scandagliare questa scelta, non possiamo scorgerne chiaramente il preciso significato di questo decreto, eccetto in quanto anche noi uomini partecipiamo alla scelta, cioè in quanto anche noi, nella nostra vita attiva, siamo coscienti dei nostri fini. Nello scegliere per noi penetriamo nell'Io e partecipiamo dell'Io, il quale, dell'infinità di mondi possibili, sceglie questo. Nessuna astratta ragione « descrittiva » può dedurre che cosa vi sia nel mondo che lo rende buono, cioè degno d'essere scelto. Noi possiamo per prima cosa dire soltanto: è così. Possiamo comprendere il significato di questo giudizio sul mondo, di questo aspetto valutativo delle cose, solo in quanto anche noi siamo valutativi, siamo più che teoretici, siamo volontà come siamo pensiero.

Dal punto di vista puramente teoretico o « descrittivo », ogni volontà, ogni valutazione, è capricciosa; giacchè invano voi cercate di mostrare, semplicemente descrivendo le cose e il contenuto delle cose, perchè esse posseggano questo o quel valore. La deduzione riesce a comprovare i valori ideali solo quando tali valori siano già stati presupposti. Pure questa capricciosità della volontà non è, come pensava Schopenhauer, irrazionalità. La volontà razionale è quella che completa l'autocoscienza con l'autogiustificazione e che è di conseguenza il giudice e il giustificatore di sè. È la scelta che vuole il mondo di questa natura? Considerata dal lato puramente teoretico, essa deve apparire capricciosa, perchè non vi può essere alcuna ragione semplicemente teoretica, o, come siamo soliti a dire, logica, per cui essa non potesse scegliere altrimenti. Ma considerata come la scelta d'un eterno Io del Mondo, il mondo non può, per dir così, essere la scelta d'un Logos malcontento e stizzito, che eternamente si duole di non aver scelto invece un altro mondo. Giacchè il malcontento è dovuto ad una di queste due cause: 1. o che la volontà malcontenta non è sola in causa, ma resta sconfitta da un oppositore estraneo; 2. o che la volontà malcontenta è folle, e non sa ciò che realmente vuole. Noi, frammenti finiti dell'Io, conosciamo bene entrambe queste fonti di affanno; e dacchè l'Io del Mondo è semplicemente l'organico insieme autocosciente di tutti noi, anch'egli inevitabilmente conosce bene la *natura* di questi nostri guai, e, pertanto, li partecipa. Ma la sua conoscenza dei nostri guai non occorre che sia, nè può essere, il senso del completo insuccesso dell'intero organismo della sua scelta intemporale. Questa scelta comprende tutti gli avvenimenti del tempo, e appartiene all'essenza dei

momenti temporali di coscienza di essere insoddisfatti. Ma Hegel ci ha già indicato come, sopra l'infinito conflitto, possa esistere la vittoria. Scopo di questa conferenza finale è di presentare un'ulteriore dilucidazione di tale pensiero.

Due principî devono essere posti innanzi fin dal punto di partenza. La loro riconciliazione può essere difficile. Essi formano in realtà i membri contrari della grande « antinomia » del mondo spirituale. Sono cioè in acuto conflitto apparente l'uno contro l'altro. Pure devono essere entrambi veri, perchè sono entrambi dimostrabili.

Uno di essi è il principio che una qualche specie di male deve essere presente dovunque esiste una volontà finita. Non è cosa piacevole essere finiti, in quanto si è finiti. Si aspira sempre a conoscere di più e a possedere di più; e si vive in ogni sorta di relazioni paradossali con le altre vite finite. Si vive nel tempo, o in qualche consimile forma imperfetta di coscienza valutativa, e si mantiene la propria finitudine, e quindi le proprie preoccupazioni interminabili, col tentare ogni via e fare ogni specie di sforzi in considerazione di altri momenti del tempo, di altre valutazioni lontane. Tutto ciò ha, certamente, anche il suo lato piacevole, in quanto, cioè, v'è nella nostra vita finita qualche cosa di più della sua pura finitudine. Noi, per la massima parte, preferiremmo essere finiti piuttosto che nulla, sebbene non si sia necessariamente tenuti ad avere questa opinione. Ma essere imprigionati in un guscio di noce ed avere anche dei brutti sogni, è proprio dell'essenza della temporalità e della finitudine, in quanto sono considerate come tali.

In considerazione di questa verità si può ben dire che, parlando in termini temporali, non *esiste* ap-

punto ora nel mondo alcuno che sia contento del mondo medesimo. Le stanze di Omar Khayyám del Fitzgerald sono pertanto filosoficamente giuste e sempre vere:

Su dal Centro della Terra, attraverso la Settima Porta
Ascesi, e mi sedei sul Trono di Saturno;
E distrigai parecchi Nodi per la Strada,
Ma non il Supremo Nodo del Fato Umano.

Vi era una Porta per la quale non trovai alcuna Chiave;
Vi era il Velo traverso il quale non potei vedere:
Per alcun tempo qualche piccola parola di Me e di Te
S'udì — e poi più nulla di Te e di Me.

La Terra non poteva rispondere; nè i Mari che portavano il lutto
Nella Porpora ondeggiante, derelitti dal loro Signore;
Nè i Cieli roteanti con tutti i loro Segni rivelati
E nascosti dalla tunica della Notte e del Giorno.

Nessuna migliore nozione si potrebbe dare dell'ordine temporale, quale appare, quando considerato valutativamente, ad ogni momento finito; e dell'inevitabile risultato del ricercare in esso ciò che sia divino o soddisfacente. Così considerati, i mari sono veramente derelitti dal loro Signore. Questi in quanto è il Signore, non si può rintracciare in alcun momento temporale, si passi o no, per cercarlo, attraverso la « settima porta ». Se si parla del Dio completo, del vero Logos, e si usa la parola è nel senso temporale e non nell'eterno, è perfettamente esatto di dire che Dio *non è*, poniamo nell'anno 1892, appunto come egli non era nel fuoco e nel terremoto di Elia. Egli non è un fatto di storia contemporanea. Nessun cronista d'un giornale, sia pure celeste, potrebbe scoprire, per quanto invigilasse, traccia alcuna di attualità palpitante che lo riguardi. La sua onnipresenza è la presenza del tempo e dello spazio in lui, non della sua totalità in qualsiasi parte di essi. Egli è il loro universale, essi non sono la sua

prigione. Perciò, scrutate i cieli come meglio sapete in questo momento, col celebre telescopio dell'astronomo che, davvero, non poteva far veder Dio, o con occhi di uomini e di angeli; voi troverete indubbiamente soltanto vermi o serafini malcontenti, ed altra simile finita gente affaticata — tutta la creazione che geme e lavora con dolore, e grida « Signore, quanto durerà! ». Poichè il tempo è veramente assai lungo, nè, per l'intero corso di esso, si raggiunge la fine del dolore. Alcune di queste creature finite potranno veramente chiamare un bene questo o quel piacere temporale, ma tutte, per quanto sia il loro diletto presente, saranno in atto di fare sforzi per il prossimo futuro momento del tempo. Giacchè, agire così sembra costituire la stessa essenza della coscienza temporale. Non una di esse che sapesse ciò che dice proferirebbe la fatale esclamazione che Faust cercava d'evitare: « O momento, arrestati; sei bello! ». Il migliore dei loro momenti piacevoli sarebbe dominato dall'illusione che il prossimo sia probabilmente alquanto migliore; ed esse spererebbero in questo, come, mentre si ascolta la musica, si aspira continuamente alla prossima frase e si colorisce il proprio godimento con questo desiderio.

L'altro principio dianzi ricordato è il concetto che, non ostante tutto ciò, per il Logos nella sua totalità, la scelta che egli ha fatto di questo universo deve essere razionale e quindi, in e mediante tutta questa imperfezione, deve per il Logos esistere una totale perfezione. Se si tratta del come avere un mondo migliore, l'Io, in quanto lo si considera completo, deve aver già risolto il problema. Se si tratta d'una scelta più saggia, l'Io, nella sua sapienza, deve aver eseguita dall'eternità questa più saggia scelta. Se si tratta che il male sia stato inflitto da una necessità

esteriore, l'Io, coll'esistere, deve aver eternamente assorbito nella propria natura organica questo elemento estraneo ⁽¹⁾. Il mondo che esiste è dunque veramente, come disse Leibnitz, il migliore dei mondi possibili. Il problema è: come può darsi questo, senza che si contraddica il principio precedente del male essenziale dell'esistenza finita?

II

Cominciamo la nostra discussione di questo antico problema, con la più immediatamente evidente manifestazione di esso, quella del male morale. Chi ha scorta la verità che il mondo dell'Io dev'essere, nella sua totalità, un mondo buono, probabilmente si compiacerà, anche troppo facilmente, del concetto che mediante questa intuizione egli è giunto veramente assai da presso alla mèta cui tutte le religioni hanno mirato. Pure chi si trova siffattamente vicino, per così dire, alla porta della città celeste e al raggio delle auree glorie che essa contiene, prossimo al palazzo del re, ciò non di meno deve anche tremare quando considera come è facile fare tale affermazione circa la perfezione del mondo di Dio e come è difficile dare concretezza e valore alle pure astra-

(1) Qui, naturalmente, si presenterà al pensiero di qualcuno la dottrina di von Hartmann sulla duplice natura del suo incosciente, inteso come Volontà e Sapienza, essenzialmente estranee l'una all'altra. La precedente conferenza ha indicato quali sono le mie ragioni per ritenere che l'una e l'altra siano invece inseparabili. Il parallelismo, e, al tempo stesso, l'opposizione, della mia concezione con quella di von Hartmann, saranno evidenti a molti lettori. Come lui io sto cercando di cavare una conclusione sintetica dagli idealisti post-kantiani, da Schopenhauer e dalla scienza moderna. Per la massima parte, la mia opera fu del tutto indipendente dalla sua influenza. Devo però riconoscere la sua grande importanza e la sua priorità.

zioni della coscienza religiosa. Il mondo di Dio, nell'esser buono, non può di certo essere alcunchè di meno serio che un ordine morale. E un ordine morale, considerato da un punto di vista temporale, è una cosa così grave e severa! Ricordate il fato della povera Ignoranza, nel *Pilgrim's Progress* di Bunyan, il fato di cui tenemmo parola nello studiare il pessimismo di Schopenhauer. La povera Ignoranza raggiunse la porta stessa della città celeste, eppure gli angeli la trasportarono via alla fossa senza fondo. Coloro che considerano la perfezione del mondo di Dio semplicemente in questa prima forma astratta, corrono veramente il rischio di subire un simile fato. Il pessimismo e la disperazione sono meno lontani da loro di quel che pensino. Solo quando essi avranno in qualche modo appresa la serietà dell'aspetto morale dell'ordine divino; quando avranno guardato faccia a faccia così la tragedia della vita come il suo divino compimento; quando avranno imparato a riconoscere che l'ordine morale è essenzialmente un duro padrone e che la miseria del mondo finito è un elemento necessario del significato essenzialmente severo dell'universo; solo quando tutto ciò sarà loro divenuto familiare, essi avranno un reale diritto al conforto che l'idealismo offre. Desidero render chiaro questo fatto.

Ogni fede religiosa popolare comincia di solito, come vedemmo in una precedente conferenza, col l'assicurare l'uomo, in modo troppo leggero e facile, che tutto andrà bene in questo mondo per quelli che fanno la volontà di Dio, e che l'ordine morale garantisce ad un tempo il trionfo della buona causa e la felicità di tutti coloro che servono questa causa con cuor puro. Appunto nel momento presente, cosa abbastanza curiosa, non ostante lo scetticismo dei

nostri giorni, accade che un siffatto facile ottimismo religioso goda un grande favore popolare; e per il mio idealismo, io deploro questa popolarità di ottimismo. Durante le controversie, relative alla revisione del credo e ad altre forme di progresso religioso, che si svolsero innanzi al pubblico in questi ultimi pochi anni, io ho avvertito non solo che fu costume di guardare di mal occhio ogni tentativo di difendere i vecchi dogmi severi, come quelli della malvagità dell'uomo e dell'universale condanna di tutta la nostra razza non in istato di salvezza, ma altresì che la ragione presentata come giustificazione assiomatica di questa disapprovazione fu di solito una ragione assai ottimistica. Coloro che in altri momenti si professavano assolutamente agnostici, divengono ora d'un tratto pieni di certezza. Sarebbe melanconico, essi dicono, vivere in un mondo in cui i pagani non avessero un'uguale probabilità di salvezza di chiunque altro. Sarebbe atroce che le conseguenze del peccato dovessero dimostrarsi troppo gravi. Se non possiamo conciliare una data supposizione con la misericordia di Dio, allora la supposizione dev'essere falsa. E tutto questo ragionamento, quando è pienamente sviluppato, dimostra d'avere, nelle menti di coloro che ne fanno uso, il senso che se esiste nell'universo un ordine spirituale, dev'essere un ordine il quale non permetta troppi mali e che soprattutto ricompensi subito ogni sforzo buono. Così ragionando, l'odierno ottimista religioso trova conforto nella sicurezza della bontà di Dio, del sollecito trionfo della moralità e della pace generale dell'universo: sicurezza, dico, che, nel suo insieme, io non posso partecipare. Io credo nella supremazia della spiritualità; eppure spesso, durante queste controversie pubbliche degli ultimi anni, mi son trovato,

nella mia qualità di osservatore metafisico relativamente spassionato, a simpatizzare piuttosto coi difensori dei vecchi credi più severi, non certo perchè io accettassi la forma talvolta irrazionale che la tradizione ha dato a questo o a quel dogma, ma perchè deploravo la perdita di quella rigida moralità che i nostri padri seppero in qual modo concepire come l'essenza stessa della vera spiritualità. Ma, per non tediarvi coi particolari di controversie teologiche troppo conosciute e infeconde, posso invece tosto ricordarvi un moderno componimento poetico che nel modo più interessante proclama appunto questo ottimismo religioso a cui ora mi riferisco e che io non accetto. Intraprendo a questo punto uno studio e una critica d'una tale maniera di concepire il mondo degli interessi spirituali; sono lieto di poter lasciare che essa si esprima con tanto fervore e maestria. La composizione a cui alludo è una delle poche produzioni realmente vigorose dell'interessante poeta meridionale Sidney Lanier, la cui morte, avvenuta pochi anni or sono, privò il nostro paese d'un uomo che prometteva assai, ma che non aveva ancora, relativamente, raggiunto il suo pieno sviluppo. La poesia, intitolata *Come l'Amore ^(l'Amore) cercò l'Inferno ^(l'Inferno)*, ha per scopo di descrivere il mondo in cui ogni male è puramente illusorio e lo spirito trionfa semplicemente negando l'esistenza di tutti i suoi antagonisti. Parecchi, e anche molti idealisti, concepiscono il loro mondo in questi termini. Ed io lascio perciò che Lanier esponga la loro tesi:

Un giorno, il Principe Amore, per guarire il suo cuore da un lungo affanno, s'indusse a viaggiare coi suoi ministri, lo Spirito e il Senso.

« Che cosa può esserci per te di più singolare? » chiesero lo Spirito e il Senso. « Sopra tutte le cose, una cosa curiosa desidererei dapprima vedere: l'Inferno » disse l'Amore.

77 Senso
Allora lo Spirito cavalcò verso il di dentro e il Senso verso il di fuori, cercando all'intorno le vie degli uomini. E primo paurosamente geme il Senso: « è qui, è qui », e sprona spaventato verso la sommità della collina che sovrasta, e trascina il Principe: « Vieni, vieni, è qui ». « Dove? » disse l'Amore.

In conseguenza, come Lanier continua a narrare, l'Amore segue il suo ministro il Senso nel luogo dove, secondo quest'ultimo, v'era una oscurissima tempesta e soffiava un vento freddissimo, e, di là dalla tormenta, si scorgevano le anime perdute che si dibattevano in laghi di fuoco. L'Amore giunge con grande curiosità sul posto, cercando alquanto scetticamente, come se, (per prendere a prestito un certo paragone moderno, forse troppo crudamente ottimistico, che ho visto talvolta usato,) egli fosse una lampada elettrica occupata a cercare le tenebre; ed ecco! quando egli arriva al luogo in discorso, la scena si è, non si sa come, trasformata. La nera tempesta si è cangiata in un piacevole ruscello e invece del lago fiammeggiante al di là, crescono soltanto dei gigli.

Il Senso naturalmente rimane alquanto sconcertato da questo cambiamento di scena.

Invece dei laghi di dolore, quella amena pianura di alberi, di erba e di giallo grano, rapisce l'anima e il senso. E mai un sospiro sotto il cielo, e gente che sorride e mira in alto.

Tale trasformazione l'Amore ha operato con la sua sola venuta, e nella sua incoscienza egli stesso se ne meraviglia.

Allora l'Amore cavalcò all'ingiro e cercò il terreno, gli antri in basso, le colline in alto. « Ma io non riesco a vedere dove tu abbia trovato l'Inferno! » disse l'Amore.

Tuttavia, allora, poichè il Senso non c'era riuscito, si ricorre all'altro ministro: *(lo Spirito)*

Colà, mentre essi s'erano fermati in un verde bosco e si stupivano ancora intorno al Male ed al Bene, giunse improvvisamente il ministro lo Spirito. « Nel cuore del peccato ha principio l'inferno. Esso non è in basso, non è in alto, ma sta al di dentro, ma sta al di dentro » (« Dove? » disse l'Amore).

« Io vidi un uomo assiso presso un cadavere; *l'Inferno è nel petto dell'assassino: il rimorso!* » Così gridò lo spirito allo spirito; non un guiderdone corporale è il fato del peccatore. « L'Inferno non è in basso, e neppure in alto; esso è fisso nell'anima dannata per sempre ». « Fisso? » disse l'Amore.

« Fisso. Seguimi, se solo vuoi vedere colui che piange sotto quel salice, saldamente legato al suo cadavere! » disse lo Spirito. Essi si recarono di carriera, perchè cavalcavano rapidamente, nel luogo sopra cui si inclinava il salice dolente. « Ora, alfine, alfine, io vedrò l'Inferno » disse l'Amore.

Quando giunsero colà lo Spirito rimase scornato. « Essi sono e non sono gli stessi » mormorò stupefatto lo Spirito. Ecco due spiriti camminare accosto passo a passo per il luogo sopra cui ondeggia il salice beato. Uno dice: « Rendimi un'amichevole grazia... » (« Grazia! » disse l'Amore).

« Interpretami due sogni che si trascinano da lunga pezza, annebbiati, come ricordi d'un canto del vecchio tempo, e guizzano attorno alla mente. Sognai (e quanto profondamente nel sogno mortale!) che ti colpì a morte e poscia ti stavo sopra piangendo lagrime che solo chi sogna può piangere ». « Sogni » disse l'Amore.

« E, anche, in sogno, io colsi un fiore che mi si attaccò dolorosamente e fortemente mi punse; in verità, mi punse, corpo e mente. Era l'ortica del peccato, era la medicina. D'esso qua Sopra non v'è nè il bisogno nè il seme. Nei sogni dell'odio il vero Amore incomincia ». « Vero » disse l'Amore.

« Che strana cosa! » disse il Senso, e « Strano! » disse lo Spirito. « Noi lo vedemmo, eppure è difficile trovarlo... Ma noi lo vedemmo » dissero il Senso e lo Spirito « steso sul suolo, leggiadramente incoronato dal salice dolente che gli faceva ghirlanda al di sopra ». « Ma io non riesco a vedere dove voi abbiate trovato l'Inferno » disse l'Amore.

Come vedete, adunque, neppure questa volta l'Amore riesce nel suo intento, poichè appena egli si avvicina anche il rimorso fugge. In tal guisa Lannier descrive l'Amore che percorre il suo universo. Lo Spirito e il Senso trovano in questo ogni sorta

di mali, ma non riescono a farli vedere al loro signore. Solo l'ideale permane; il male non è che illusione.

È questa adunque l'espressione, — certo, in una forma estrema, ma che riconoscerete legittima — di quella fece moderna che, in curioso contrasto coll'agnosticismo prevalente nell'epoca nostra, difende la spiritualità del mondo negando l'esistenza stessa del male. Non c'è bisogno che vi esponga più a lungo come per parecchi questa dottrina contenga la stessa più profonda essenza della religione. In un tal mondo, essi pensano, noi possiamo facilmente dimostrare l'immortalità dell'anima, la finale restaurazione di tutte le cose, l'irrealità di Satana, il trionfo d'ogni buona causa, in breve la benigna perfezione che è nascosta dietro ogni apparente e illusorio male della vita. Per queste persone negare in tal guisa il male è possedere l'intuito spirituale, e l'Amore infatti ignora l'inferno appunto perchè conosce ogni cosa. Non so fino a qual punto Lanier consideri questa dottrina come definitiva. Ma per il momento noi la tratteremo come tale, e ne trarremo ulteriori conclusioni delle quali veramente egli non è responsabile.

Grandemente caratteristica dello stato d'animo creato da questo ottimismo religioso è in molti la paura dell'ordine naturale quale lo conosce la scienza. Il nostro ottimista di questo tipo, se si dedica alla dottrina politica, ha una ripugnanza particolarmente violenta per i fatti economici. Per lui non vi sono nella società altri mali che la competizione e la povertà, e entrambi cesseranno tosto quando noi giungeremo per avventura ad amarci l'un l'altro e a possedere in comune la proprietà della nazione. Il delitto non è il risultato d'alcun elemento profonda-

mente insito nella natura umana; l'egoismo è un semplice incidente d'un sistema sociale difettoso. Con meno ore di lavoro possederemmo una spiritualità parecchie volte maggiore che non abbiamo ora. Il peccato non è soltanto semplice ignoranza. È qualche cosa d'ancor più ristretto. È semplice ignoranza della teoria giusta delle funzioni del governo. Satana è principalmente un'invenzione delle false teorie dell'economia politica. Un unico sistema d'imposte, o un'armata del lavoro nazionalizzata, porranno fine ai dolori dell'umanità, e ci renderanno tutti artisti e patrioti. La fine de' guai umani non è lontana. Il giorno del Signore è a portata di mano.

Il giorno del Signore è, in realtà, in una forma o nell'altra, la speranza favorita di questi ottimisti romantici. Poichè il male è soltanto un'illusione e i poteri spirituali tengono in pieno dominio il mondo intero, non v'è ragione perchè un qualche giorno la scena del nostro dolore non sia interamente trasformata. I credenti aspettano e confidano nella speranza di tale trasformazione. Frattanto scarso aiuto s'attendono essi dalla semplice scienza, la quale ha sempre a che fare col mondo dello spirito e del senso in una sfera più bassa. La verità dello spirito non è evidente all'uomo naturale; il credente prega piuttosto il Signore che gli occhi di costui si aprano, affinchè esso possa vedere tutto intorno a sè i cocchi del Signore. Egli crederà adunque nel suo destino immortale, lascerà andare rimorso, tristezza, paura, anzi persino la stessa energia. La spiritualità, in fondo, non è una cosa assai energica. Questa non è la sua vera qualità. Essa piuttosto rende beato colui che dà e colui che prende. Nel mondo del divino amore tutto è bene.

III

Ma, in fondo, è questa una dottrina del mondo, veramente spirituale? È questo il concetto della vita e dei suoi problemi a cui ci conduce il vero idealismo? Confesso che non la penso così. Ritengo piuttosto che l'Amore, nella visione di Sidney Lanier, fosse invece l'ingannato, o, se preferite, l'ingannatore. Ritengo che il bene sia la meta finale del male in un senso del tutto diverso, e che la gravità delle conseguenze a cui mette capo il mondo spirituale sia tale che nessuno è preparato ad intenderla finchè non abbia una volta interamente compreso il senso e l'amarezza del pessimismo, e persino di quello dello stesso Schopenhauer. Giacchè un vero pessimismo, non come ultima parola di sapienza, ma come elemento della vera dottrina, è un momento della reale spiritualità tanto quanto l'elemento tragico è una parte delle vicende del vero amore. Anche nella poesia di Lanier l'Amore provava un affanno di cuore e sentiva il bisogno di guarire. Il male non è un sogno, ma un'amara verità, che noi facciamo diventar spirituale conquistandola. E quanto al giorno del Signore, quanto al momento in cui il significato divinamente grave del mondo e la sua vera spiritualità cominceranno a rilucere alla comprensione dell'uomo, il primo dei grandi profeti, i cui resti letterari sono pervenuti a noi dai giorni dell'antico Israele, espresse pienamente il fatto essenziale concernente quell'esperienza quando disse agli ottimisti del suo tempo: « Guai a voi che desiderate il giorno del Signore! Quale è il suo fine per voi? Il giorno del Signore è tenebra e non luce. Come se un uomo fuggisse da un leone e s'abbattesse

ad un orso; o entrasse in una casa, e appoggiasse la sua mano sul muro, e un serpente lo mordesse ».

Ve lo assicuro con tutta serietà, parlando come idealista, come chi desidera ardentemente che gli uomini riconoscano l'ordine spirituale, credano nella supremazia del bene in questo nostro mondo, s'innalzino sopra il senso, e si sentano sicuri della razionalità dell'universo — parlando in tal guisa, tuttavia penso che uno dei più deplorevoli e scoraggianti caratteri della nostra vita moderna è la triste opposizione tra coloro che, studiando l'ordine della natura quale la scienza lo rivela, rimangono agnostici circa le realtà spirituali del mondo, e coloro che, d'altro lato, credendo, come dicono, in un ordine divino, rimangono soavemente ottimistici, e rifiutano di guardare i guai e gli orrori del mondo di Darwin e della scienza, perchè in verità, posto che il Signore regna, tutto deve andar bene nel mondo. Così, da un lato, abbiamo un idealismo romantico che si compiace, con falso liberalismo, di far diventare a buon mercato la fede religiosa coll'ignorare tutti i dogmi più severi dei credi tradizionali, che frattanto inventa utopie sociali, che nega la profonda caparbia e perversità della natura umana, e si rifiuta di prender per la gola i mali reali della vita; mentre, dall'altro lato, abbiamo un agnosticismo che si rifiuta di credere nella spiritualità, perchè vi è decisamente troppo male nell'ordine fenomenico della natura. Una vera sintesi di questo ottimismo e del pessimismo che gli si oppone, un idealismo spirituale che non neghi la realtà e la gravità del male, una religione che attenda il giorno del Signore come qualche cosa di assai grande e perciò di assai serio, e accetti la vita come qualche cosa che abbia abbastanza valore per essere tragica — questo è ciò che ci occorre.

Nella storia umana, il maestro che ci condusse al senso superiore di ciò che un vero idealismo significa, è sempre stato appunto quell'amaro sentimento dell'irrealità e della vanità dell'ottimismo religioso che Amos così fervidamente esprime, e che per altri pensatori, per un Voltaire o per uno Swift, ha preso di frequente o la forma d'uno scettico attacco ad ogni fede nella supremazia del bene nell'universo, ovvero la forma d'una cinica disperazione, che, se non altro nella natura umana, non potrebbe trovare alcun elemento che la incoraggi. Le difficoltà dell'ottimismo religioso sono infatti abbastanza numerose. Se tutto è ordinato per il meglio nel migliore dei mondi possibili, se, in presenza del divino amore, persino l'inferno del rimorso cessa d'esistere, se ciò che si chiama peccato è una semplice medicina dell'anima, un'ortica che punge un pochino allo scopo che possiamo trovarci in migliori condizioni spirituali a cagione di quell'esperienza, se in uno stato superiore scorgeremo che positivamente nulla v'era da lamentare in questa vita mortale; allora, veramente, tutto l'universo dell'azione perde la sua gravità e la sua serietà. Perchè non peccerei, posto che anche il peccato è un'illusione? Perchè non sperimentare la puntura dell'ortica del delitto, posto che è anche una medicina? Se tutto è bene, che c'è contro cui resistere, o da vincere, da mutare, a cui tener testa coraggiosamente, da rimpiangere, da evitare? Se la divina sapienza è presente ugualmente in ciò che è più alto e in ciò che è più basso, ugualmente nel bene e nel male, allora perchè resistere ad un male irreal? Chechè io sia, Dio mi elegge, e certo non come un vaso di vendetta, perchè non vi è affatto vendetta in lui, ma solo benignità, amore e pace.

(1) scotto da Dio
per fare il male
per fare il male
per fare il male (giustificazione)
per la sua divina supersensibile volontà
per i suoi infiniti disegni
per l'ho fine

Non ho bisogno di insistere su tali difficoltà della tesi ottimista. Come vedete, nella sua spiritualità essa è in pericolo di divenire interamente immorale. Nè ho bisogno di additarvi come, parallelamente allo studio dei fatti empirici che ci mostrano il mondo tutto intorno pieno di mali apparenti, queste fondamentali difficoltà dell'ottimismo abbiano condotto molti ad abbandonare interamente la speranza di rivendicare per un ordine spirituale qualsiasi la supremazia nel nostro mondo. E, in realtà, per quelli che, come me, accettano un generale sistema idealistico delle cose, non sembrerebbe, a prima vista, rimaner aperta altra via d'uscita che o la rassegnata accettazione dell'ordine divino come qualche cosa che non si può concepire se non in termini mistici, ovvero l'assenso a un pessimismo quale quello di Schopenhauer.

La prima di queste vie d'uscita, cioè la rassegnazione mistica, che accetta definitivamente l'ordine divino come reale e supremo, che pure ammette essere il mondo finito pieno di male, e che poscia risolve il problema semplicemente rifiutandosi di affrontarlo e abbandonando il pensiero chiaro in favore dell'estatica e inerte adorazione di Dio — questa via d'uscita ci è già nota per lo studio che abbiamo fatto di Spinoza, e, ancor meglio, dell'*Imitazione*. Il nostro mistico non è mai un ottimista dal tipo adombrato nella poesia di Sidney Lanier. Egli si compiace piuttosto di indugiarsi sulle miserie della vita finita. Esistono per lui miserie perfettamente reali. L'origine di esse, tuttavia, è semplicemente il fatto che noi siamo immersi nella nostra finitudine. Perchè l'ordine divino permetta che noi diventiamo immersi in essa è un fatto che per i mistici non è mai chiaro nè può essere reso tale. È Dio che sa, non io, per-

chè io sono imprigionato in tal guisa nella fatale miseria della mia ignoranza finita. Quale sia il suo intendimento nel lasciarmi diventare finito è cosa profondamente misteriosa. Io mi sottometto a ciò, come a tutto il resto :

La Palla non fa questione di Sì o di No,
Ma va Qua o Là secondo la getta il Giuocatore;
E colui che vi lanciò giù nel Campo
Conosce tutto intorno a ciò. *Egli conosce. Egli conosce.*

La sapienza divina esiste per sè, non per me. Essa è remota, estranea, impenetrabile, fin tanto che io rimango finito. Posso avere — qualora consenta a lasciar naufragare il mio *io* — dei momenti di estasi in cui mi sembrerà, come immagino che sarà al momento della mia morte, di afferrare un baleno di quale sia l'intendimento di Dio. Ma il baleno avrà scarso significato; esso sarà inesprimibile, sarà un cenno divino, senza alcuna portata sulla vita pratica di questo mondo.

Siamo noi, come idealisti, condannati a un misticismo quale questo? Se lo siamo, non è desso la via più breve per giungere al pessimismo di Schopenhauer? In realtà, tutte e tre le concezioni della vita che abbiamo ora considerato non sono, nei loro contrasti, così lontane una dall'altra come a prima vista sembrerebbe. Il fatto è che il mondo finito è pieno di mali almeno apparenti. L'ottimismo religioso della specie semplicista nega semplicemente l'esistenza reale di essi. La perfezione di Dio li esclude, dice quell'ottimismo. Essi non sono qualche cosa di positivo. Sono essenzialmente irreali. Tutto è luce e purezza, considerato dall'alto. I mali della vita, compresi anche i delitti del mondo e del senso, svaniscono dal punto di vista di Dio. La rassegnazione mistica, al contrario, mentre asserisce che i mali

della vita hanno un'esistenza reale, toglie ad essi ogni posto importante nell'ordine divino come tale. I mali sono, anche per i mistici, illusioni; solo che sono illusioni necessarie finchè si rimane nel mondo finito. Dio sa egli pure che essi esistono nel nostro mondo finito, vuole anzi senza dubbio che vi esistano, fin tanto che rimaniamo lontani dall'assorbirci in lui. I peccati inseparabili dalla nostra esistenza finita ci sono imposti comè la pena del nostro consentir a rimanere staccati da lui. La differenza tra queste due concezioni è che, da un lato, per coloro che credono nella conquista operata dal divino Amore secondo Sidney Lanier, l'intuito superiore arreca agli esseri finiti un certo contento della loro finitudine, una gioia dei loro peccati passati, di quelle esperienze che si sono addimostrate per essi una medicina. Questa gioia sembra farli contenti dei fiori e delle carezze del loro mondo. Dall'altro lato, la rinuncia mistica non scorge nel mondo finito se non polvere e cenere, e conclude per rivolgersi sdegnosamente da esso a Dio, il quale è il solo bene. Pure le due concezioni concordano in questo, che entrambe del pari spogliano il mondo finito di ogni gravità e di ogni profondo significato etico. Checchè noi compiamo in esso, l'opera nostra, i nostri disegni, i nostri problemi, i nostri dubbi, le nostre battaglie, niente di ciò ha per i mistici, come per gli ottimisti, un significato essenziale. Per l'una e l'altra concezione, non v'ha meta di sorta nel mondo finito. E quest'idea, che appunto perchè nel mondo finito non v'ha meta, appunto perchè non v'è in esso alcuna gravità, niente di severo, niente che valga la pena di combattere la buona battaglia, nessuna salvezza che possa venir perduta e che sia ardua da conquistare, nessun grave lavoro che debba essere

sdegno

pessimismo

intrapreso e che ci chiami con la voce d'un dovere positivo — quest'idea che, appunto per tutto ciò, la nostra vita è sostanzialmente vana, che cos'è se non l'essenza del pessimismo? Il pessimismo, adunque, il senso della profonda vanità della vita, è il necessario risultato di ogni fiacco sistema di ordine morale, di ogni sistema il quale dice che voi potete, se mai, sfuggire i mali della finitudine, solo nel caso che troviate qualche modo di negare l'esistenza di essi. Giacchè la verità è che da ogni siffatto fiacco sistema di ordine morale noi ritorniamo ai fatti stessi della vita. Essi son là, i nostri mali e i nostri peccati; il negarli non li distrugge, il chiamarli illusioni non li allontana, il dichiararli profondamente insignificanti rende soltanto ancor più vana e vuota la vita di cui essi sono parte organica. Se, adunque, la sola via di scampo che la nostra filosofia ci offre dai mali individuali della vita sta nel negare la loro importanza, e quindi l'importanza di tutto questo mondo apparente di cui essi sono parte, allora veramente noi siamo i più miserabili di tutti gli uomini. Giacchè, la nostra vita è *in* questo mondo. E se il mondo dell'esperienza è *soltanto* una vana apparenza, allora la conclusione definitiva è quel senso di profonda illusorietà e di nessuna importanza degli scopi della vita che è l'essenza stessa del pessimismo.

Ovvero, ancora, per esporre in forma più concreta la cosa: se chi ha a lungo faticato coraggiosamente sul ripido e stretto sentiero della virtù, combattendo un peccato dopo l'altro, facendo tutto il bene che gli era possibile, mirando, nella piccola sfera de' suoi mezzi, alla vittoria della giustizia nel mondo finito, se a costui, dico, si rivelasse improvvisamente quale verità il concetto sostanziale contenuto nella visione di Lanier dell'Amore che tutto conquista, che vince,

non col far la guerra al male, ma semplicemente con l'ignorarlo, alla cui presenza i delitti diventano la medicina dell'anima, e gli odii i germi delle sublimi amicizie di liberi spiriti — forse che il nostro eroe morale del mondo finito, carico delle cicatrici della sua lunga guerra, consumato dalle fatiche e dai dolori, servo paziente della buona causa, che egli nutriva la cara speranza avesse bisogno dell'opera sua — forse che egli non scorgerebbe l'inganno e la delusione di tutto questo suo lottare? Che cosa di più vano del conflitto con tutte le potenze dell'inferno, quando esse non esistono? Forse che egli non direbbe di tutti noi in un nuovo e più amaro senso:

Siam noi che avvolti da tetra visione imprendiamo
Un'infecunda contesa contro fantasmi?

Anzi, che cosa ci avrà giovato l'aver combattuto da uomini le bestie feroci ad Efeso? Non vi sono bestie feroci, lo vedete. La nostra moralità era un sogno. Quale ironia del fato potrebbe sembrarci più amara di questo risveglio ottimistico? Noi abbiamo offerto tutto il nostro poco alla virtù, e l'offerta fu vana; giacchè nel mondo della verità non v'era alcuna offerta da recare alla virtù. Così l'intera condotta morale degli esseri finiti si dimostra basata sopra uno sforzo altrettanto irrazionale quanto quello che conduce Schopenhauer a considerare cosa senza valore la cieca volontà del mondo. Se l'interpretazione mistica della vita è la vera, se il mondo finito è davvero semplicemente esiliato dal grembo di Dio, e non partecipa di lui se non al momento in cui nega sè stesso, il risultato pessimistico è l'unico che si presenti evidente. Tutte queste fiacche concezioni, nella loro dialettica senza fine, si risolvono in una medesima vanità.

Eppure, quali approssimazioni alla verità, queste parziali intuizioni non sono senza valore. Quando l'ottimismo religioso dichiara che il gaudioso amor divino tutto conquista ed è dovunque presente, esso si sforza di esprimere una verità. L'Io divino non può essere malcontento del suo mondo eterno. È soltanto il mondo temporale che, passando, come un dramma che cangia, dall'uno all'altro momento, contiene di necessità agitazione, male, contrasto, e perciò implica una situazione seria. Che anche il male, per quanto reale per l'essere finito, per quanto dal punto di vista finito, deplorabile o odioso, abbia il suo posto nella perfezione dell'Io, questo è ciò che l'ottimismo vuol dire, e sin qui esso è nel vero. La verità si troverà realmente, in qualche modo, in una sintesi di tutti questi punti di vista, perchè tutti e tre posseggono una certa relativa validità. Il vero ordine morale deve contenere quella « perfezione nell'imperfezione » che Browning, nelle sue migliori e più vitali poesie, si sforzò sempre di descriverci. Così costituito, esso deve bensì essere veramente, altrettanto problematico, quanto lo fanno i mistici, e altrettanto tragico quanto lo dichiarano i pessimisti, ma anche in qualche modo tanto perfetto quanto l'ottimismo lo sogna.

IV

Possiamo noi ora adombrare, da un punto di vista idealistico, come il mondo dell'unico Io possa essere in tal guisa ad un tempo un mondo di mete morali e un mondo di perfezione morale; un mondo di bontà, eppure un mondo dove il male ha davvero il suo posto; un mondo di spiritualità che non ha

requie, dove ad ogni momento del tempo vi è per gli agenti morali qualche cosa da fare, e un mondo di supremo trionfo, dove lo spirito eternamente riposa dalle sue fatiche? Un ordine morale che debba essere ad un tempo divino nella sua perfezione, cosicchè noi possiamo adorarlo, e pieno di bisogni, cosicchè la nostra vita non sia inutile nello sforzo che facciamo per servire il bene — deve contenere tutte quelle qualità paradossalmente opposte. È concepibile che esse possano venir riconciliate? Il solo tentarlo non è già un'assurdità? Rispondo che, al contrario, se si considera la cosa esattamente e dal punto di vista d'un'interpretazione idealistica della vita, niente si manifesta più possibile di questa unione d'esigenze apparentemente contraddittorie della concezione religiosa del mondo.

Considerate, adunque, quel più familiare problema riguardante la vita pratica e d'ogni giorno la cui portata filosofica il nostro studio storico di Hegel e di Schopenhauer ci ha ora fatto pienamente conoscere. Ogni vivente, in primo luogo, per quanto i suoi fini siano comuni, per quanto i suoi ideali siano accidentali, implica un profondo paradosso. Noi aspiriamo a vivere. Orbene: allora, noi aspiriamo ad essere attivi. Giacchè, vita significa attività; attività che alla sua volta significa aspirazione, sforzo, bisogno, speranza che finisca l'attività in cui siamo immediatamente impegnati. Quest'è l'essenza della vita, appunto come disse Schopenhauer. La vita è volontà; ed ogni volontà tende al proprio adempimento, cioè alla propria cessazione. Io desidero d'essere più saggio di quel che sono. Ebbene, allora, desidero che cessi la mia presente stoltezza. Voglio ottenere l'amore di qualcuno; e ciò significa che voglio la cessazione della mia condizione priva

d'amore. Ogni volontà mira al raggiungimento del suo desiderio; e il raggiungimento è la morte appunto di questo desiderio e quindi appunto di questo atto di volontà. Eppure, tutto sommato, io voglio vivere. Io voglio, adunque, ciò che, in un certo senso, sarà sempre l'aspirazione alla cessazione di ciò che voglio; voglio provare il bisogno; desidero essere sempre in istato di desiderio. Il mio massimo bene, quindi, qualunque sia la mia vita, conterrà sempre questa tinta d'amarezza, sarà sempre un bene inquieto, aspirante, dolorante. Hegel scorse questo paradosso, dichiarò che esso è l'essenza stessa della spiritualità, ne trasse un motivo di esultanza e fondò tutto il suo sistema sulla logica paradossale della passione. Schopenhauer vide la medesima verità in un'altra luce, e abbandonò la speranza nella vita a cagione dell'universalità di questa verità. Quanto a noi, abbiamo trovato ragioni per stare, a questo riguardo, piuttosto con Hegel. La vita che desideriamo in questo mondo non può essere perfetta in modo incolore. Anche giudicando la sua serietà a stregua del più basso criterio, essa possiede il valore e il rischio del giuoco. Noi vinciamo soltanto correndo il rischio della sconfitta; possediamo il nostro coraggio solo superando la nostra paura; possiamo trionfare nella vita solo trascendendo i dolori del rischio e del conflitto, pur mentre questi sono in noi e parte di noi. Orbene, se ciò accade in altri aspetti della vita, può forse non accadere nella vita morale? Il peccato è la sconfitta morale, ed è perciò veramente parte d'un mondo dove esiste un serio sforzo morale, appunto come le perdite del giuoco sono parte del mondo di ogni ardente giuocatore. Immaginate, adunque, che l'infinito Io, nell'unità della sua vita eterna, voglia una coscienza morale

completa. Non dovrà forse questa coscienza esprimere sè stessa in un mondo di persone finite, ciascuna delle quali sia abbastanza limitata non solo per sforzarsi e soffrire, ma anche per essere in pericolo di peccare? Molti di questi agenti morali, adunque, peccheranno, molti cadranno nel conflitto della vita. I loro errori non saranno irreali; i loro rimorsi non saranno un'illusione. Ma nella tragedia spirituale del mondo, com'è conosciuta dalla perfezione divina, la loro caduta rappresenterà la parte che, nella vita della severa ed ardente volontà, hanno sempre l'amarezza e il dolore. O, ancora, per rendere più chiaro questo concetto del mondo morale, rammentate che, come vedemmo l'altra volta, l'infinito Io, guardando il mondo nella sua interezza, deve contenere, racchiudere, possedere coscientemente il proprio mondo spirituale completo, come la coscienza musicale, nella sua valutazione della successione dei suoni, contiene non soltanto le singole note, non soltanto gli accordi come essi si producono singolarmente nel tempo, ma l'intera sinfonia, le cui dissonanze possono in tal guisa essere momenti dell'eterna perfezione del tutto. Considerata temporalmente, la musica, che, come accennava Schopenhauer, rassomiglia sotto questo aspetto alla vita complessiva della volontà, è senza posa, insaziabile, incapace di presentarvi una perfezione qualsiasi in ciascun momento del suo progredire. Le mete che consegue, le consegue solo per fuggire da esse. Ed anche gli accordi finali che il suo sforzo in ogni composizione raggiunge sarebbero, da soli, privi di valore. Pure questa finita e temporale imperfezione, questa fuga senza posa da ogni nota, da ogni melodia, da ogni accordo, da ogni sequenza di accordi, costituisce l'intima perfezione dell'opera in-

note
accordi
sinfonia

✱
 tera. Mozart, come forse saprete, usava dire, con parole che il filosofo tedesco von Hartmann ha, assai significativamente, citate, che il più felice momento della sua produzione artistica era quello in cui questo significato della sua intera composizione gli diveniva palese in un unico istante, in cui, quasi a dire, egli trascendeva il tempo e s'impossessava in un'unica occhiata artistica dell'intera successione di incessanti sforzi musicali. « Le mie idee (dice, in sostanza, Mozart, in una lettera ad un amico) giungono come vogliono, non so in qual modo, tutte in un torrente. Se mi piacciono, le tengo in testa, e la gente dice che sovente io le canterello di continuo sottovoce a me stesso. Orbene, se io posso trattenerle, esse cominciano a riunirsi come se fossero i pezzi d'una torta che un pasticcere congiungesse insieme nella sua dispensa. E allora la mia anima si riscalda, e se niente mi disturba, la composizione diviene più ampia e più luminosa, finchè essa, per quanto lunga, mi sta, tutta in una volta, finita in mente, cosicchè io posso vederla in uno sguardo come se fosse un bel quadro o una bella persona. Allora io non odo le note una di seguito all'altra, come si odono dopo, quando vengono suonate; bensì avviene come se nella mia fantasia esse esistessero tutte d'un colpo. È una vera orgia (*das ist nun ein Schmaus*). Mentre invento, tutto mi appare come un bello vivido sogno; ma è cosa infinitamente superiore quell'udire tutto d'un colpo solo, quando l'invenzione è compiuta. Nè io dimentico mai quello che ho udito una volta così, e forse è questa la miglior dote che Dio mi ha concesso ».

Orbene, è all'Io (nel quale la nostra analisi ha logicamente stabilito trovarsi il compimento d'ogni verità) che si deve attribuire questa facoltà di affer-

simultanea
 d'una sinfonia

udizione
 d'un colpo

rare in modo non temporale il significato d'un incessante processo temporale. La verità del tempo deve essere scorta dall'assoluto Conoscitore, come Mozart scorgeva le sue intere composizioni. Giacchè, questo è, non un sogno, ma il risultato scientificamente sostenibile che il nostro idealismo ci ha imposto. Se ciò che noi dobbiamo chiamare l'infinito passato e l'infinito futuro possiede, anche nel momento presente, una reale verità, cosicchè per ogni istante del passato o del futuro una soltanto di due asserzioni contraddittorie sia attualmente vera, allora l'infinito Io a cui faccio appello quando parlo del passato e del futuro, deve, nel senso eterno, affermare e tenere in suo possesso la totalità del tempo. A questo modo, adunque, può essere avverato dalla sua coscienza lo stesso paradosso che noi stiamo ora cercando di spiegare, il paradosso d'un mondo in cui, nei momenti individuali di vita, esistono veramente il male, la dissonanza, la tragedia, l'irrequietudine, l'imperfezione, in cui la lotta contro tutto ciò non è illusoria, e in cui il valore dell'insieme non si effettua, come nel sogno di Sidney Lanier, col sopprimere la conoscenza dei mali individuali, coll'ignorare il male fisico o morale, ma piuttosto mediante un eterno intuito che penetri l'intera vita senza posa di tutto il mondo temporale.

Ma forse voi direte che una siffatta giustificazione della perfezione dell'ordine divino non rende in fondo bastantemente giustizia alla gravità del mondo morale. Il mondo morale, come l'esperienza ci mostra, non è una sinfonia, nè qualche altro prodotto artistico, ma, o è un mondo d'angoscia morale, di delitto, di oscurità, come diceva Amos, e non di luce, ovvero la nostra coscienza, nel condannare il peccato come assolutamente detestabile, è in errore. La

coscienza dichiara che il male morale deve semplicemente non esistere. Il male morale non è una mera dissonanza nella sinfonia del mondo, più che non sia, come apparisce nell'ottimistico sogno di Sidney Lanier, una soave medicina dell'anima. Il peccato è interamente deplorabile, diabolico. Esso deve non esistere. Nessuna contrapposizione di ciò che è temporale a ciò che è eterno ci può qui togliere d'impaccio. Questo sembra dichiarare la nostra coscienza morale nel suo odio severo per il male. Può forse il nostro idealismo aiutarci a riconciliare la divina perfezione con tali dissonanze, con siffatti paradossi del mondo morale?

Orbene: ammetto, infatti, che è assai difficile formulare la verità circa questo problema senza darvi una falsa espressione. Pure, in fondo, noi abbiamo ora in nostra mano tutti gli elementi necessari per un'esatta soluzione del problema dell'esistenza del male, almeno per quanto riguarda la relazione di questo con la coscienza dello stesso peccatore. Il male spirituale ha, certo, altri aspetti che bisognerà maggiormente studiare.

Il peccato, dice la nostra coscienza morale, è assolutamente detestabile, e, in un mondo perfetto, deve non esistere. Se la nostra coscienza morale, affermando ciò, è in errore, allora si ritorna, a quanto pare, al superficiale ottimismo di Lanier. Il male è soltanto illusorio. Ma in questo caso, come vedemmo, il mondo perde assolutamente ogni significato profondo. Se, invece, il male morale, quale esiste nell'anima del peccatore, *non* è illusorio, allora come può l'ordine divino essere d'un tratto buono e trionfante in un mondo dove esiste tanto peccato? La risposta ci è suggerita dal considerare ora non il peccato come tale, ma il peccato latente, cioè la ten-

tazione. Nel mondo delle nostre azioni noi facciamo un'esperienza che sparge assai luce sulla paradossale costituzione dell'intero mondo morale. Solamente colui che è tentato, come vedemmo studiando la dottrina di Hegel, può essere santo. Ad esempio, se io trovo in me un impulso cattivo, trovo ciò che considerato in sè è veramente qualche cosa di detestabile, di deplorabile, forse di orribile, qualche cosa che riguardato a sè non può apparentemente formare parte alcuna d'un ordine buono. Se io tollero l'impulso, se dichiaro che esso è appena l'ortica del peccato, se chiamo illusorio il male cui esso conduce, allora il mio ottimismo morale presenta veramente il fianco alla condanna di Amos, che impreca contro tutti cotali sistemi di giustificazione dell'ordine divino. Ma supponete che io resista al cattivo impulso, lo detesti, lo tenga in freno, lo superi, allora, in questo momento in cui lo detesto e lo condanno, *lo faccio diventar parte della mia più ampia bontà morale*. Questa giustificazione dell'esistenza del mio cattivo impulso si ha *appunto nel momento in cui io lo odio e lo condanno*. Il condannare e il vincere la volontà cattiva la fa diventar parte della volontà buona. Quest'è il paradosso della volontà esposto ora non in termini artistici, ma in termini morali. Vi sono in un mondo buono elementi che, considerati individualmente, dovrebbero non esservi, che sono in sè stessi detestabili e deplorabili, che devono formare precisamente l'oggetto dello sdegno. Pure essi diventano parte del mondo della volontà buona, appunto in quanto essi sono in realtà detestati, condannati, soggiogati, vinti. Il mondo buono non è innocente. Esso non ignora il male; ma possiede e anche vince il male.

Or dunque, se ciò è vero dei nostri peccati latenti,

delle nostre tentazioni combattute, se esse sono parti ammissibili d'un ordine morale, in quanto sono condannate e detestate dalla nostra più ampia coscienza morale, allora, domando, non può la stessa cosa essere vera, benchè in un senso ancor più grave e tragico, dei nostri peccati effettivi? Non v'è insomma una profonda verità nella teologia severa la quale diceva che anche il peccato esiste per la gloria di Dio, ma che la gloria di Dio è attuata non dall'ignorare, ma dal detestare il peccato e dal trionfare su di esso? « Io (può dire il peccatore) sono, in tutta la mia malvagità, una parte dell'ordine divino, che è perfetto. Perciò il mio peccato è illusorio ». Noi rispondiamo: non già illusorio è il tuo peccato. Solamente, appunto perchè per il nostro idealismo il divino Io è una persona trascendente, in cui e per cui esistono tutte le cose, tutte le persone, tutte le azioni, appunto per questa ragione ci è possibile una giustificazione dell'ordine morale di Dio che insista ad un tempo sulla gravità del peccato e sulla perfezione della moralità divina. In Dio, così diciamo al peccatore volontario, voi siete parte d'una volontà buona, la quale ha con la vostra malvagità la stessa relazione organica che ha in un uomo buono la sua virtù coll'impulso cattivo formante parte della sua bontà. *L'odio e la condanna appunto della vostra vita e del vostro carattere rende Iddio santo.* Dio vi ama, veramente, in quanto voi ne siete in qualche guisa meritevole; ma appunto in quanto siete un ribelle, voi entrate nell'ordine morale perfetto, non perchè la vostra perversità sia illusoria, ma perchè Dio vi conosce per odiarvi e trionfare su di voi. La vostra cattiva volontà ha con la sua volontà la relazione che la paura d'un uomo coraggioso ha col suo trionfante coraggio, la relazione che la debolezza d'un

uomo buono ha col disdegno che la sua coscienza prova per tale debolezza. Appunto a cagione di quella unità dell'Io infinito che l'idealismo insegna, l'organica perfezione di Dio giustifica il peccato mediante lo sdegno che ne sente, lo rende parte del suo ordine morale col detestarlo, avvince nelle catene del suo odio tutti gli innumerevoli mali del mondo finito, e si riposa nella sua perfezione eterna oltre le dissonanze morali del mondo temporale, appunto perchè da per tutto in questo mondo temporale ciascuna dissonanza è risolta, è condannata, è incessantemente trascesa. Checchè noi siamo, siamo veramente parte della perfezione di Dio. Ma la questione è: quale specie di parte? Esistiamo noi per essere colpiti dallo sdegno, dall'abborrimento, dalla condanna dell'Io organico, la cui perfezione sarà attuata in tal caso mediante lo stesso coraggio e l'energia del suo sdegno e del suo odio per noi? Se è così, qualunque sia il nostro peccato, esso è parte dell'ordine morale; solo che l'ordine morale esiste mediante la vittoria su di noi, e noi viviamo soltanto per essere abborriti dallo stesso Io che ci racchiude. Noi, allora, contribuiamo alla santità di Dio, ma solo come l'impulso cattivo serve al trionfante *io* superiore del santo. Noi, allora, serviamo, anche, secondo la nostra guisa, alla gloria di Dio, ma solo come vasi della sua collera. Ma scegliamo invece il bene? Allora, noi entriamo puranco nell'ordine divino, ma questa volta come vasi d'onore, come ministri del bene, come servi e non come nemici, come cooperatori e non come ribelli, come tenuti in amore anzichè come colpiti di sdegno.

Così ho cercato di mostrarvi come l'idealismo, mediante il suo stesso definire l'Io divino come l'unica personalità organica, nella quale e per la

quale tutti esistiamo, è atto a indicare una soluzione di questo massimo tra i problemi religiosi di tutti i tempi, e una sintesi delle verità che costituiscono il nocciolo tanto dell'ottimismo, quanto del pessimismo morali, tanto della fede religiosa mistica, quanto di quella moralmente attiva, tanto della credenza nell'eterna perfezione di Dio, quanto del desiderio di operare bene nel mondo temporale. Tutto ciò, lo ricordate, è vero, riguardo alla spiegazione dell'esistenza del peccato quale esso esiste nell'animo di colui che fa il male. V'è un altro aspetto del problema del male che è assai più oscuro di questo dal nostro punto di vista finito; e quest'altro aspetto devo ora esaminare come conclusione.

V

Giacchè, non mi pare d'aver ancora espresso in tutta la sua forza il più profondo argomento del pessimismo, o in tutta la sua serietà l'eterno problema del male. In realtà, allorchè, in passato, ho riandato queste considerazioni in compagnia di quelli dei miei amici che avevano avuto un'esperienza più larga e profonda, ho sempre constatato che, fossero essi o no naturalmente disposti al pessimismo, rifiutavano di riconoscere questo modo di considerare il nostro problema circa il male come capace di dar fondo realmente al significato di esso. Lo stato d'animo che mette sinceramente in dubbio il valore della vita è in fondo assai melanconicamente ingegnoso. La sua dialettica è infinita; esso fa passare tutti i dolori dinanzi alla sua riflessione con un esame industrioso e senza rimorsi; esso rifiuta il conforto agevole; le formule del filosofo gli appaiono facilmente pedantesche e antispirituali; e in realtà il

vero senso di ciò che è il problema del male non vi può essere fornito da leggere esperienze del dolore, da superficiali disinganni, da semplici ferite di sentimento, e neppure da rimorsi transeunti. Anche il rimorso dipinto nell'ode di Lanier non è adatto ad esprimere se l'inferno abbia stanza in questo universo. In verità, scorgere dove stanno i peggiori problemi della vita, è fare una tristissima esperienza. Eppure, la ragione umana ama tanto la conoscenza, che io non ho mai visto un uomo il quale avesse aperto gli occhi a questi più profondi problemi, e tuttavia si pentisse della sua conoscenza. Gli individui forti e sani che non conoscono la lucida amarezza d'ogni verità superiore, spesso si domandano come gli uomini possano dubitare del valore della vita e condannano di sovente, semplicemente come una morbosità, ogni investigazione simile a quella in cui noi siamo ora impegnati. Conosco e tengo anche in grande stima molte persone — uomini d'anima vivace e di fermi propositi, elevati di spirito ed energici — alle quali ogni ricerca radicale, e soprattutto ogni ricerca filosofica, circa questo argomento del significato e della giustificazione ultima della vita, sembra essenzialmente o vana o pericolosa. Chiedere (essi dicono) questi perchè — perchè viviamo, quale sia il nostro dovere, perchè il dovere meriti d'essere compiuto, come si possa spiegare il male — è esitare, sognare, speculare, avvelenare la vita. La miglior cosa è operare e non investigare.

Pure v'è un altro modo di considerare la vita, ed è appunto il modo su cui ci siamo soffermati. È quello di coloro che domandano risposte definitive, e che, se non le ottengono, preferiscono dubitare, anche se il dubbio significa disperazione. Il pessi-

mismo, nel suo vero senso, è la dottrina, non semplicemente dell'uomo di cattivo umore, ma dell'uomo che, per prendere a prestito le parole di Hegel « ha una volta tanto temuto non di questo o di quel momento della sua vita, ma ha temuto con tutta la sua natura; cosicchè ha tremato da capo a piedi, e tutto ciò che v'era in lui di più fermo è divenuto barcollante ». Vi sono esperienze nella vita che producono in noi appunto questo risultato. E quando le sorgenti del grande abisso si sono una volta in tal guisa squarciate ⁽¹⁾, e i flutti ne sono sgorgati, non è su questa o quella porzione della nostra verde terra che noi ci affliggiamo; è a cagione di tutta quella infinita desolazione di onde scatenantisi, che ora mareggiano a cubiti d'altezza sopra l'apice di quelle che erano le nostre più alte montagne. Nel nostro stato naturale, lo sapete, desideriamo parecchie cose, alcuni più, alcuni meno; la vita possiede una strana mescolanza di gioie e di dolori; ma in essa nulla v'è di assoluto, nè cosa alcuna che non possa essere sostituita da un'altra. Noi siamo, adunque, lieti e ragionevolmente contenti, appunto perchè ogni cosa nel nostro mondo ha il suo prezzo e può essere presumibilmente ottenuta mediante un lavoro definito; nè per noi v'è nulla, al di qua della morte, che non possa, con la buona fortuna, finire in bene per noi. Questo è lo stato d'animo che, naturalmente, con un inesatto uso del superlativo, e quindi con un'assai spiccata esagerazione di parola, il senso comune chiama ottimismo. Lo stato d'animo, invece, che costituisce l'opposto di questo è appunto quello che ha appreso a richiedere dei valori assoluti, e non ne trova al-

(1) Cfr. *Genesis*, VII, 11. (*Trad.*)

cuno; lo stato d'animo che si rifiuta di lasciarsi consolare dalle cose buone che possono presentarsi, perchè aspira agli inestimabili beni dello spirito. Questo stato d'animo opposto, adunque, questo vero pessimismo, è, nella sua stessa natura, lo stato d'animo di chi si sente nel momento d'un doloroso risveglio, di chi implora la verità di Dio, e sinora non la trova. È la disperazione di quelli che abbisognano d'un piano nella vita, e scorgono come la nostra vita ordinaria e naturale non ne abbia alcuno, come essa sia accidentale, come sia semplicemente la creatura della fortuna. Questa disperazione è, in molti cuori, la prima voce dello spirito veramente devoto. Chi non l'ha mai provata non sa ciò che la più profonda esperienza religiosa deve contenere. E colui che venne per una volta posseduto da questa aspirazione ad un significato della vita più profondo di quello che l'esperienza naturale può dare o può trovare nella vita medesima, non vorrebbe, per tutto l'oro del mondo, scambiare questo suo intuito, per quanto possa essergli triste, con la vana letizia d'un intemperante ottimismo. Meglio, per l'anima sua, questa desolazione di nere onde scatenantisi, che il cieco e miscredente mondo di prima del diluvio; meglio sentirsi lo spirito infranto, che essere vanamente pasciuto del vento di miserabili concetti finiti.

Orbene, è appunto questo stato d'animo di assoluta investigazione, è appunto questo dubbio radicale, che non abbiamo ancora scosso con le precedenti argomentazioni. È facile, potrebbe dire chi dubita in tal guisa, è facile confutare gli ottimisti religiosi del tipo di Lanier; è facile superare la maestosa rinuncia dello stato d'animo mistico; è facile altresì, se volete, per un idealista, giustificare

l'esistenza di mali innumerevoli nel mondo finito, se appena essi non siano d'un tipo troppo tragico. Ma vi sono ancora delle porte per le quali non abbiamo trovato alcuna chiave. L'eterno penetrante sguardo del Conoscitore d'ogni cosa può considerare con pace eccelsa la fuga senza requie dei nostri momenti temporali. Sia pur pieno il suo mondo di mutamenti e di malcontento; nella sua perfezione egli può nondimeno giudicarlo interamente buono. Ma v'è tuttavia una condizione che le lotte del mondo finito devono adempiere, se esse hanno da poter evidentemente conformarsi a questa soluzione del nostro problema. Esse devono, cioè, essere conflitti che abbiano un significato. Se sono tali, allora, la differenza tra l'aspetto eterno e quello temporale ci viene veramente in aiuto. Per quanto riguarda il peccatore volontario e il suo giusto rimorso, non è al suo caso che ci si sente più profondamente interessati. Egli ha giuocato il giuoco del peccato; e non fa che esemplificare l'applicazione delle regole del giuoco. Il peccatore ridestato può talvolta confinare sè stesso quasi lietamente a quest'inferno, sopportando con un austero disprezzo del proprio dolore, l'amarezza della sua sconfitta morale.

No, la peggiore tragedia del mondo è la tragedia del caso bruto, al quale tutto ciò che v'è di spirituale sembra essere sottoposto tra noi; la tragedia della diabolica irrazionalità di tanti dei nemici di tutto ciò che possiede un valore. Voi potete far fronte ad un nemico aperto. La tentazione di operare il male è veramente necessaria per la spiritualità. Ma la nostra stoltezza, la nostra ignoranza, i crudeli accidenti delle malattie, i funesti malintesi che dividono amici ed amanti, i casuali errori che mandano in rovina le nazioni: — queste sono le

cose che più amaramente lamentiamo, non perchè siano dolorose, ma perchè costituiscono un'irrisione intollerabile; — perchè non sono già nemici degni della spada dello spirito, e neppure semplicemente angosce della nostra finitudine che noi possiamo facilmente apprendere ad affrontare con coraggio, come si può essere indifferenti al dolore fisico. No: queste cose non ci rendono la vita semplicemente dolorosa; esse la fanno orribilmente insignificante. Esse sono come i « vili cavalieri » che abbattano Lancelotto durante il suo disperato errare alla ricerca del S. Graal.

Qualcuno di voi conosce forse un poemetto intitolato *La Preghiera del Buffone*, manipolo di versi che vennero dapprima stampati alcuni anni fa, e sono stati più di recente abbastanza spesso citati dal circolo sempre più esteso di lettori e ammiratori dell'autore. Questi — uomo che ebbe un destino non del tutto felice — è ora morto. Io lo conobbi bene; egli era anzitutto un mio apprezzato maestro e consigliere, e poscia un mio intimo amico. Le parole scaturirono così ardentemente dal suo cuore ed esse delineano con tanta profondità di pensiero questo nostro problema, che io posso permettermi di ripeterle quasi per intero.

La festa reale era finita; il re cercava qualche nuovo passatempo per fugare le cure, e al suo giullare gridò: « Signor Buffone, adesso inginocchiatevi, e inventate una preghiera per noi ».

Il giullare si levò il berretto e i sonagli, e si fermò dinanzi ai cortigiani beffegianti. Essi non potevano vedere l'amaro sorriso dietro la smorfia che egli aveva dipinta sul volto.

Abbassò il capo e curvò il ginocchio sul serico sgabello del monarca. La sua voce implorante si levò: « O Signore, abbi misericordia di me che sono un buffone!

Non la misericordia, o Signore, potrebbe cangiare il cuore dal rosso del male al bianco come lana. La verga deve guarire il peccato; ma tu, o Signore, abbi misericordia di me che sono un buffone!

Non è per colpa che noi, o Signore, arrestiamo l'ala avanzata della verità e della giustizia; è per le nostre stoltezze che così a lungo teniamo discosta la terra dal cielo.

Questi rozzi piedi, ancora nel fango, van calpestando fiori senza fine; queste dure mani bene intenzionate noi le ficchiamo nelle fibre del cuore d'un amico.

Avremmo potuto tenere per noi la verità inopportuna — chi sa quanto acutamente essa poteva forare e pungere? La parola che non ebbimo abbastanza senno da pronunciare — chi sa quale immensa risonanza poteva avere?

Le nostre colpe non dovrebbero chiedere alcuna pietà; esse devono essere tutte lavate dalle staffilate castigatrici. Ma quanto ai nostri errori... oh, noi ci vergogniamo profondamente dinanzi agli occhi del cielo.

La terra non ha balsamo per gli errori; gli uomini incoronano il mariuolo e sferzano lo stromento che esegui la sua volontà; ma tu, o Signore, abbi misericordia di me che sono un buffone ».

Penso che voi scorgerete come il mio vecchio amico indichi qui, più saggiamente che non abbia fatto Lanier, dove sta la gravità del problema del male. Giacchè, il mio amico, che scrisse quelle parole, accennò a quell'elemento del capriccio della vita il quale presenta la nota che in tutta la tragedia di essa è più crudele. L'autore di quei versi, quale lo conobbi, era particolarmente sensibile alla presenza nel mondo di quella caparbieta tanto della fortuna quanto dei nostri simili, che, non a cagione di una cattiveria cosciente, e neppure a cagione d'una evidentemente necessaria discrepanza di motivi, ma semplicemente a cagione dell'accidente brutto o della stupidità, infrange tutto ciò che è spirituale, uccide i nostri bambini, permette che i nostri ignorati eroi muoiano negletti e senza lasciar traccia di sè, separa i cuori feriti di amanti fedeli, spinge i fratelli a far guerra ai fratelli, immerge la società in amare confusioni, sconfigge incessantemente i più sacri ideali. Il mio amico usava anche talvolta, ricordo, questa circostanza della fatalità della sconfitta

come una specie di pietra di paragone della spiritualità delle cose. Se fossero buone, egli diceva, la caparbietà le assalirebbe più sicuramente. Una volta, che egli era alquanto stanco a cagione degli odî a cui era andato incontro durante l'opera da lui spesa per una causa assai buona, io gli dissi, a guisa di consolazione convenzionale e insieme di amichevole ammonizione: « Perchè lavorare così duramente come fate voi per il bene degli uomini, i quali in fondo non fanno altro che interpretar male le vostre intenzioni? Essi non meritano i beni che loro offrite, perchè son gente che non vuole e che non può apprezzare la pena che vi date. Perchè gettare perle davanti ai porci? Essi non fanno che rivoltarsi e azzannarvi ». « Ah, Royce (replicò il mio amico); ma non si è mai del tutto sicuri che siano perle quelle che gettiamo, finchè non sentiamo le zanne ». »

Ma forse voi direte che, posto in tal guisa, il problema della stupidità della natura umana e della nostra fortuna, sembra in fondo piuttosto un problema sentimentale. Non è forse questa capricciosità della vita semplicemente parte del suo carattere penoso? È forse cosa virile deplorare così fortemente appunto questo guaio? Rispondo: per l'anima illuminata non esiste dolore pari a quello della cieca irrazionalità della fortuna, che sembra, quando consideriamo il nostro mondo, espellere Dio dai nostri pensieri. Il semplice dolore può essere sopportato per una qualche causa, abbastanza bene. Si può gemere, ma si può anche tener fermo sino alla fine e non lamentarsi una volta che esso è passato. Ma questa capricciosità della vita è realmente ciò che la fa apparire un cattivo sogno. Considerate ancor una volta l'orrore contenuto nelle malattie ereditarie e la fatale e immeritata abbiettezza che spesso

le accompagna. Considerate come il cattivo operato d'una persona spesso arrechi non il dolore fisico, ma la profonda e inevitabile corruzione e la perenne degradazione morale di un'altra. Considerate come, dopo che anni di devozione hanno elevato la fortuna della più spirituale delle cause quasi alla vetta del successo, non già la mancanza di fedeltà ad essa, ma un passeggero malinteso possa farla naufragare. Questo, ohimè!, è semplicemente ciò che accade ogni giorno nel nostro ordine temporale. È forse possibile dire che queste cose sono necessarie come elemento della gravità del mondo spirituale? No, perchè esse non rendono il mondo spiritualmente grave. Lo rendono pazzesco e disprezzabile. Il male morale del peccatore volontario potete guardarlo in faccia e sfidarlo, e ciò anche se il peccatore siete voi. Questo, potete dire, è il mio nemico naturale; so ciò che egli è e donde proviene. Lo condanno e mi allieto nello sconfiggerlo. Ma circa la degradazione, senza possibilità di speranza e di soccorso, della vittima passiva del peccatore, come si può parlare con accento di conforto o anche di sfida? Qui non v'è posto che per la pietà; e in un mondo che è pieno di siffatte cose, e lo sarà sempre, sin tanto che il suo ordine sia in balia degli accidenti meccanici della natura, può forse esserci luogo ad altro tranne che a un senso di pietà per la sua spregevolezza?

Orbene, qui veramente ci incontriamo con quel nemico, delle cui imprese Shakespeare parlò nel sonetto che incomincia

Stanco di tutto ciò, imploro la pace della morte.

E questa sarà sempre l'implorazione dei nostri momenti più foschi, sinchè le tragedie del nostro mondo

rifiuteranno di apparirci come tragedie essenzialmente morali. Anzi, se fossero soltanto i nostri peccati che ci tengono lontani da Dio, non potrebbero forse spesso gli uomini sperar di scorgere il suo volto? Il vero demonio, adunque, non è il delitto, ma il caso brutto. Perchè *questo* demonio ci insegna a dubitare e a diventar freddi di cuore; egli nega Dio dovunque e in tutte le sue creature, e rende troppo spesso ai nostri occhi una semplice farsa il nostro mondo dell'azione, che doveva essere una tragedia spirituale. Scorgere questo aspetto ridevole dell'universo è pervenire per la prima volta al senso dell'aspetto veramente lugubre della vita.

VI

Or dunque, se quest'è la finale e più profonda verità del pessimismo, quale conforto rimane tuttavia a chi, in una disperata afflizione, o nel caos della spiritualità sconfitta, ancora si rivolge alla verità per aiuto? Certo, relativamente a questa specie di dubbio non si può parlare che con l'accento più benigno e rispettoso. I codardi indietreggiano dinanzi ai piccoli dolori della fortuna; i peccatori e i sentimentali vogliono liberarsi dalle pene del peccato; ma chi soprattutto si lamenta e si stupisce di questa capricciosa irrazionalità del mondo, sono le anime più nobili e delicate, che non si ritrarrebbero da alcun eroismo, se appena la guerra avesse un significato, che non fuggirebbero dinanzi ad alcuna angoscia, se appena col sopportarla si servisse Dio; ma che non possono tollerare questo estenuante trovarsi a contatto coi demoni derisori del caso e dell'assurdità. Ebbene, si può tuttavia plausibilmente insistere che in qualche modo, per vie a noi scon-

sciute, l'Io infinito è forte abbastanza per far sì che in una guisa o nell'altra anche l'affrontare e il sopportare questi demoni, abbia un valore? Può forse, in una forma qualsiasi, ciò che è caso per noi essere razionalità per lui; il nostro caos essere il suo ordine, la nostra farsa la sua tragedia, le cose per noi orrende la sua spiritualità? Sì, anche ciò può renderci ammissibile se ricordiamo che per lui almeno, nella sua absolutezza, queste cose non esistono come fatti estranei, impostigli dal di fuori. Egli li sopporta, come facciamo noi; li condanna, come dobbiam far noi; ma egli li *conosce*, laddove noi, nella nostra finitudine, non lo possiamo. E quindi, se egli, conoscendoli, vuole per sè questi orrori, non deve forse egli sapere per qual causa? Quando noi ci troviamo di fronte ad essi, non possiamo procedere con la nostra forza. Ma non possiamo forse procedere con la sua? Forse che colui il quale risolve tutti i problemi, non risolverà anche questo? E così, veramente, se nella nostra finitudine abbiamo un solo conforto, certamente questo l'abbiamo. Dal nostro finito punto di vista non è possibile scoprire neppur lontanamente una giustificazione di quel capriccio. Esso non è affatto, ai nostri occhi, l'incarnazione di un severo ordine morale. È l'irresistibile e schernitrice presenza di Satana nella nostra vita. Esso non dovrebbe esistere; eppure non possiamo far nulla che abbia probabilità di allontanarlo. E quindi, veramente, se la nostra intuizione della verità del Logos *fosse* basata su di una specie qualsiasi di sicurezza empirica, per certo essa qui ci verrebbe meno. Ma ora, se possediamo (come la possediamo) la vera conoscenza del più profondo idealismo, possiamo volgerci dal nostro caos a lui, che è il nostro proprio vero e divino *io*,

e udire da lui con assoluta fiducia, queste parole: « O voi che disperate, io mi affliggo con voi. Anzi son io che mi affliggo in voi. Il vostro dolore è il mio. Nessuna angoscia della vostra finitudine che non sia anche mia. Io soffro di tutto ciò, perchè tutte le cose sono mie; porto il peso di ciò, *eppure* trionfo ». Su queste parole dell'Io, dico, potete fiduciosamente contare, perchè esse sono le parole in cui si assomma tutta la nostra conoscenza idealistica. È questo pensiero del Dio che soffre, del Dio che è appunto il nostro proprio *io*, che realmente e nella nostra carne porta il peso dei peccati del mondo, e il cui corpo naturale è trafitto dalle ferite capricciose che dei detestabili stolti gli infliggono — è questo pensiero, dico, che il Cristianesimo tradizionale ha per primo col suo profondo simbolismo insegnato al mondo, ma che solo un'interpretazione idealistica può realmente e razionalmente esprimere in tutta la sua pienezza. Se il Logos non fosse il nostro proprio compimento, se fosse altra cosa che la nostra stessa carne, se fosse un dio remoto, se non fosse l'unità dei nostri stessi *io*, se fosse estraneo all'orrore e alla stoltezza delle nostre vite caotiche, noi veramente invano ci volgeremmo a lui; perchè *allora* la sua eterna pace sarebbe indifferenza e crudeltà, la sua perfezione sarebbe la nostra disperazione, la sua altezza sarebbe la nostra solitaria e orribile impotenza. Ma egli è nostro e noi siamo suoi. Le nostre sconfitte sono sue; eppure, al disopra del tempo, trionfante nella sacra gloria d'una conoscenza che guarda innanzi e indietro entro i secoli infiniti e i mondi innumerevoli, egli raggiunge, in qualche modo, in mezzo a tutti questi orrori del tempo, la sua pace, e quindi la nostra. « La mia pace (egli dice) io la do a voi; non come il mondo

dà, io do a voi ». Qui, adunque, infine, trova il suo concretamento l'estatico rapimento che i mistici cercano. Egli consegue nella sua eternità ciò che nel tempo è perduto senza speranza.

Non so se vi abbia fatti persuasi di tutto questo. La vera persuasione filosofica dovrebbe fondarsi su di un'argomentazione assai più elaborata di quella che io ho avuto il tempo di presentarvi. Io non ho fatto che tratteggiare. Quello che so si è che di siffatta verità filosofica devono pure un qualche giorno persuadersi coloro che sono disposti ad ascoltare e atti a comprendere. In essa, inoltre, io penso, vengono ad intrecciarsi insieme i fili di conoscenza parziale che abbiamo seguito nella nostra storia. Spinoza e Schopenhauer, Berkeley e Fichte, Kant ed Hegel si uniscono per indicarci il nostro risultato. Come i predecessori del paladino Rolando, essi, al terminare della nostra giornata, stanno, schierati lungo le colline, ad osservare la fine della nostra ricerca. Perchè, con ciò, termina infatti il compito di queste conferenze. Noi abbiamo trovato in un mondo di dubbio soltanto una sicurezza; solo una, ma quanto ampia! Tutto il resto è ipotesi. Soltanto il Logos è certo. Il breve, e apparentemente così astratto, credo filosofico: « *Questo mondo è il mondo del Logos* », ha risposto alle nostre domande nel solo senso in cui possiamo permetterci di sperare una risposta. Il resto è silenzio, e, qui sulla terra, lavoro interminabile nella possanza dello spirito, per cui ed in cui esiste ogni dolore e ogni amarezza, ogni luce e ogni vita — e la pace.

APPENDICE A

Non entra nel piano di questo libro nulla che assomigli ad una esauriente bibliografia degli argomenti trattativi. Era stato preparato, stampato in larga tiratura, e distribuito talvolta agli uditori quando si tenevano le conferenze, un sommario, con note, contenente poche indicazioni per uno studio più approfondito dei problemi e dei pensatori esaminati nel corso delle conferenze stesse. Questo sommario, ampiamente riveduto, segue qui come appendice. L'indole dell'opera presente giustifica in qualche misura il suo carattere frammentario. Esso abbraccia le conferenze storiche del corso. Delle conferenze dottrinali dà soltanto un breve cenno in un'unica esposizione compendiosa (1).

SOMMARIO

Gli scopi generali di questo corso sono:

1. Di presentare una definizione personale di alcuni tra i più notevoli pensatori moderni.

(1) Senza la più lontana pretesa di completare la bibliografia dell'autore, ricorderemo in nota alcune pubblicazioni francesi e italiane (che al Royce, il quale si rivolgeva a un pubblico americano, non occorre di nominare) ed anche taluna inglese posteriore alla comparsa del presente libro nell'originale. (*Trad.*)

2. Di dare, quanto più chiaramente è possibile senza entrare in particolarità tecniche, qualche cenno sul carattere dei loro vari atteggiamenti circa i grandi interessi e le mete dell'umanità.

3. Di illustrare, alla luce d'un tale studio, alcuni tra i più significanti problemi spirituali odierni.

CONFERENZA I

Introduzione.

- I. Il compito generale della filosofia.
- II. La varietà e l'apparente insuccesso dei filosofi.
- III. L'importanza pratica della filosofia.
- IV. La multilateralità del vero.
- V. L'elemento scettico della filosofia nella sua relazione con lo scopo positivo dello studio di essa.
- VI. Le limitazioni del presente assunto.

(*Conferenza II - 1x*)

CONFERENZA II

I periodi della filosofia moderna — Caratteri del primo periodo — Illustrazione mediante l'aspetto religioso dello spinozismo.

- I. I periodi della filosofia moderna.
- II. Osservazioni generali sul primo periodo.
- III. Spinoza, quale illustrazione del primo periodo. Sue vicende e suo carattere.
- IV. Rapporto di Spinoza coi problemi della religione. Distinzione tra due forme generali di coscienza religiosa e illustrazione di esse mediante varie fonti, compreso il libro di devozione intitolato *L'Imitazione di Cristo*.

*La mia dottrina dell'infinito vero
 La seconda ragione della multilateralità della V.
 " jaspersiana della molteplicità vero*

V. Spinoza possiede una di queste due specie di interesse religioso, ma non l'altra. Parallelo tra il suo misticismo e quello dell'*Imitazione*.

VI. Il suo sistema come risultato del suo interesse religioso. La sua concezione della Sostanza, dell'Ordine Esterno, di Corpo e di Mente. Esperienze mistiche legittimate dai metodi geometrici.

VII. Ideale spinoziano dell'uomo saggio e dello amore di Dio.

→ Note. I Periodi della filosofia moderna, come vengono distinti per lo scopo presente, sono:

— I. Periodo del Naturalismo e del Razionalismo. Da Galileo a Spinoza.

[I suoi caratteri specialmente notevoli sono, oltre il suo interesse generale per la natura esterna: 1°) La sua credenza che l'intero ordine della natura sia soggetto a leggi rigide di tipo meccanico; 2°) La sua fede nel potere della ragione umana di conoscere l'assoluta verità; e 3°) La sua passione per i metodi matematici in filosofia].

II. Periodo dello studio della Vita Interiore. Da Locke a Kant.

[I suoi caratteri generali sono: 1°) L'analisi critica del potere della mente umana; 2°) Lo scetticismo crescente; 3°) Infine, la tendenza alle ricostruzioni rivoluzionarie di ogni dottrina].

III. Periodo della filosofia recente. Da Kant al giorno d'oggi.

8- [Cominciando al culminare del precedente periodo critico, il terzo periodo si dedica dapprima allo studio della vita interiore, ma è tratto più tardi a nuovi sforzi per comprendere la natura esterna. Subisce da cima a fondo e in larga misura l'influsso della scienza naturale e dei più recenti studi storici. In conseguenza sviluppa l'idea di evoluzione. Il pro-

vita interiore

natura esterna

blema che ha tra mano è quello della sintesi e della riconciliazione della nostra conoscenza della natura esteriore con la nostra comprensione della vita interna dell'uomo].

Le date principali della vita di Spinoza sono le seguenti: nascita, 1632; scomunica da parte della sinagoga, 1656; pubblicazione della prima opera filosofica (*Principi di filosofia cartesiana*), 1633; *Trattato Teologico-Politico*, 1670; rifiuto dell'incarico di professore ad Heidelberg, 1673; morte, 1677. L'opera principale di Spinoza è l'*Etica*, pubblicata postuma nel 1677. Egli visse prima in Amsterdam, poscia in varie minori città olandesi, e morì all'Aja.

Le sue opere principali sono state recentemente tradotte in inglese in due volumi della Biblioteca Filosofica dell'editore Bohn. Le migliori esposizioni e commenti inglesi sono quelli del Pollock (*La vita e la filosofia di Spinoza*, Londra, 1880), di Martineau (*Studio su Spinoza*) e di John Caird (*Spinoza*, Edinburgh, 1888). La migliore edizione completa è quella di Van Vloten e Land (Aja, 1882-83, 2 vol.) (1).

(1) L'*Ethica* è stata da ultimo ristampata a sè, in bella e correttissima edizione, condotta su quella di quella di J. Van Vloten e J. P. N. Land, da Martino Nijhoff (Aja, 1905). Le opere di Spinoza furono tradotte in francese da Saisset (Charpentier, 1861, in tre volumi, di cui il primo contiene una introduzione critica, avversa alla dottrina di Spinoza, ma buona). Una nuova traduzione francese fu pure pubblicata da J. G. Prat (Reinwald, 1885). Entrambe sono irreperibili in commercio. L'editore Colin ha pubblicato nel 1908 una interessante traduzione francese inedita del secolo XVII dell'*Etica*, del conte H. de Boulainvilliers (con introduzione e note di F. Colonna d'Istria). La traduzione francese più completa è quella che sta ora pubblicando, presso Garnier, Ch. Appuhn. Ne sono usciti due volumi: il primo comprende il *Breve Trattato*, il *Trattato della Riforma dell'Intendimento*, i *Principi della Filosofia di Descartes*, i *Pensieri Metafisici*. Il secondo contiene l'*Etica* accompagnata dal testo latino. Tra le esposizioni della dottrina di S. citiamo quella di J. ALLANSON PICTON, *Spinoza, A handbook to the Ethics* (London, Con-

Si aggiungono, a titolo di raffronto, le date riguardanti la nascita e la morte di parecchi altri tra i primi pensatori moderni.

Montaigne, 1533-1592.

Giordano Bruno, 1548-1600.

Bacone, 1561-1626.

Galileo, 1564-1641.

Campanella, 1568-1639.

Kepler, 1571-1630.

Jakob Boehme, 1575-1624.

Hobbes, 1588-1679.

Descartes, 1596-1679.

→ Pascal, 1623-1662.

Locke, 1632-1704.

Malebranche, 1638-1715.

CONFERENZA III

*La nuova scoperta della vita interiore.
Da Spinoza a Kant.*

Definizione introduttiva di questo periodo, come un periodo d'analisi, di scetticismo e di studio della Vita Interiore.

I. Valore dello scetticismo in filosofia.

II. Il problema relativo alle Idee Innate; sua origine e suoi primi stadi nei moderni dibattiti.

III. Trattazione di Locke di questa questione; conseguenze storiche della controversia, dirette e indirette; suo valore per lo studio della Vita Interiore.

stabile, 1907), assai lucida e profondamente sentita; e quella di LÉON BRUNSCHWIG, *Spinoza* (Alcan, 1906). — L'edizione completa, citata sopra dall'autore, è stata rinnovata in tre volumi (1895).

IV. L'idealismo di Berkeley.

V. Lo scetticismo di Hume.

VI. Il passaggio a Kant.

Locke (1632-1704) fu spesso ristampato. Una buona edizione del suo *Saggio sull'Intendimento Umano*, per gli scopi dello studio attuale, è quella della Biblioteca Filosofica del Bohn, nell'edizione delle sue *Opere filosofiche*. La sua migliore biografia è quella di H. R. Fox Bourne, Londra e New York, 1876, 2 volumi ⁽¹⁾.

Berkeley nacque nel 1684, morì nel 1753. Entrò nel *Trinity College* di Dublino nel 1700, ottenne il titolo di dottore nel 1707, pubblicò il suo *Saggio di una nuova teoria della visione* nel 1709 e il suo *Trattato circa i Principi dell'Intendimento umano* nel 1710. Dal 1729 al 1731 visse in Rhode Island apparendo il piano della sua università, che doveva essere fondata nelle Bermude. Questo piano a nulla approdò. Nel 1732, ritornato in Inghilterra, pubblicò il suo *Alciphron*. Divenne vescovo di Cloyne nel 1734. La migliore edizione recente delle sue opere è quella di Fraser (Oxford, 1871). Questi ne ha pure scritta la vita pubblicata contemporaneamente alle opere ⁽²⁾.

Hume nacque in Edinburgh nel 1711 e morì nel 1776. La sua *Storia dell'Inghilterra* comparve nel 1754-1762. La sua prima opera filosofica, il *Trattato*

(1) Esiste la traduzione francese del *Saggio* col titolo *Essai Philosophique concernant l'Entendement Humain*, di COSTE, in quattro volumetti (Amsterdam, 1791). Trad.

(2) Nei *Philosophical Classics* della *Religion of Science Library* diretta dal Dr. Carus (Chicago, The Open Court Publishing Co., 1904) sono comparsi in edizione bella ed economica *The Principles of Human Knowledge* e *Three Dialogues between Hylas and Philonous*. In italiano: *Principii della Conoscenza* e *Dialoghi tra Hylas e Filonous*, tradotti da Giovanni Papini nei *Classici della Filosofia moderna a cura di B. Croce e G. Gentile* (Bari, Laterza, 1909). Trad.

sulla *Natura Umana* fu scritto tra il 1734 e il 1737. I suoi *Saggi* comparvero nel 1748. Le opere filosofiche sono state pubblicate in quattro volumi da Green e Grose, Londra, 1874-75. Su tutto questo periodo si può leggere la *Storia del Pensiero Inglese nel secolo decimottavo* di Leslie Stephen ⁽¹⁾.

CONFERENZA IV

Kant.

- I. Difficoltà dello studio di Kant.
- II. Figura e carattere di Kant.
- III. Opinioni religiose di Kant e suo primo sviluppo filosofico, in pochi tratti.
- IV. Sua dottrina dello Spazio e del Tempo.
- V. Sua dottrina circa le Leggi della Natura.
- VI. La Legge Morale come verità centrale del mondo di Kant.

Kant nacque nel 1724; fu nominato nel 1770 professore nell'università di Königsberg (nell'estremo oriente della Prussia), sua città natale; pubblicò la *Critica della Ragion Pura* nel 1781; pubblicò le sue opere principali tra quell'anno e il 1790; e morì nel 1804. La miglior traduzione inglese della *Critica* è quella di Max Müller. La traduzione di Meiklejohn, nella Biblioteca del Bohn, è ora considerata come fuori d'uso. I *Branî scelti di Kant* di Watson (Macmillans, 1886), il *Kant* di Wallace nella Biblioteca Filosofica di Blackwood (Edinburgh e Filadelfia, 1882), la *Filosofia critica di Emanuele Kant* di Edward Caird (2.^a ed., New York, Macmillans, 1889, 2 vol.)

(1) *An Enquiry concerning Human Understanding* ristampato nella *Religion of Science Library* (Chicago, Open Court, 1904). Trad.

e la *Guida allo studio di Kant* di J. H. Stirling (New York, Putnams, 1882) sono i migliori ausilli per lo studio di Kant in inglese. La letteratura tedesca sull'argomento è enorme, e comprende qualche centinaia di opere ⁽¹⁾.

Breve disegno sommario della dottrina di Kant.

1. L'origine della filosofia di Kant è il problema della ragione umana quale l'aveva sviluppato il secolo decimottavo. Il problema era: come può essere difesa contro lo scetticismo la verità, che, non solo la teologia, ma anche il senso comune e la scienza naturale ritengono di conoscere circa il nostro mondo? Poichè le nostre facoltà umane sono in modo definitivo tanto limitate, come può venir conosciuta una verità reale di qualsiasi specie?

2. La prima risposta di Kant è: Le cose in sè ci sono necessariamente sconosciute. Noi possiamo, in senso teoretico, conoscere soltanto le cose che appaiono ai nostri sensi, cioè i Fenomeni del Mondo

(1) Traduzioni italiane: *Critica del Giudizio* per opera di Alfredo Gargiulo (1907); *Critica della Ragion pratica* per opera di Francesco Capra (1909); *Critica della Ragion pura* (sinora *Parte I*) per opera di G. Gentile e G. Lombardo Radice (1910) (tutti nella *Collana dei Classici della Filosofia moderna*, Bari, Laterza). — In francese, traduzioni più recenti: *Critique de la Raison pure* par A. Tremesaygues et B. Pacaud (Alcan, 1905); *Critique de la Raison pratique* par François Picavet (Alcan, 1902); *Prolegomènes à toute Métaphysique future qui pourra se présenter comme science* par Brunschvicg, Chambert, Cresson, Gazin, Harnard et Landormy (Hachette, 1891); *Fondements de la Métaphysique des mœurs* par Victor Delbos (Delagrave, s. d.).

Della letteratura kantiana ci limitiamo a ricordare: C. CANTONI, *Emanuele Kant*. Vol. I, *La Filosofia teoretica* (Milano, Brigola, 1879); volumi II e III, *La Filosofia pratica*, *La Filosofia religiosa*, *La Critica del Giudizio* e *Le Dottrine minori* (Milano, Hoepli, 1884). Il I vol. ristampato nella *Biblioteca di Scienze moderne* dei Fratelli Bocca (Torino, 1907). *Trad.*

dell'Apparenza. Nè il senso comune, nè la scienza, nè la teologia, possono, con sicurezza teoretica, portarci oltre il mondo quale esso appare alle nostre facoltà umane di osservazione e di esperienza.

3. In particolare, si può dimostrare che lo Spazio ed il Tempo sono semplici forme della nostra umana coscienza sensibile e che non hanno alcuna relazione con le cose in sè. Noi non sappiamo affatto *in qual guisa* questo mondo esista; riconosciamo soltanto *che* esso esiste.

4. Ma possiamo non di meno essere certi che il nostro mondo di cose apparenti nello spazio e nel tempo deve conformarsi a leggi rigide, come quella di causalità. Giacchè, il nostro intendimento attivo, nel pensare il nostro mondo, è vincolato dalla sua stessa natura, onde mantenere, quasi a dire, la nostra stessa sanità mentale (o, come Kant direbbe, l'Unità della nostra Autocoscienza), a considerare tutti i fatti osservati come conformantisi a leggi. Pure, queste leggi della Natura, che la scienza studia, sono la creazione stessa del nostro intendimento operante sui dati dei nostri sensi. Queste leggi non sono affatto dell'inconoscibile mondo reale. Esse sono valide soltanto per il mondo apparente della nostra esperienza. Perciò, il nostro intendimento è per noi la scaturigine di ogni conoscibile verità razionale.

5. Pure, ignoranti come siamo di ogni verità assoluta, confinati come siamo riguardo ad ogni conoscenza teoretica allo spaziale e temporale mondo apparente del senso e dell'intendimento, noi siamo moralmente tenuti a postulare che il mondo reale delle cose in sè è un Divino Ordine Morale; cioè, noi siamo tenuti ad agire come se conoscessimo che un siffatto reale e assoluto ordine morale esiste.

6. In questa guisa noi siamo teoreticamente certi che il mondo apparente è un mondo di legge ordinata, quella in cui credono il senso comune e la scienza; e siamo praticamente certi che lo sconosciuto mondo *reale* è un mondo divino e morale, perchè è nostro dovere trattare quel mondo sconosciuto come se fosse divino e morale.

CONFERENZA V

Fichte.

I. Riesposizione dell'importanza generale di Kant nel pensiero moderno.

II. Una trasformazione possibile del mondo di Kant. Prima esposizione dell'idealismo comune a Fichte, Schelling ed Hegel, e sue relazioni col Cristianesimo.

III. Vicende e carattere di Fichte.

IV e V. L'Idealismo soggettivo di Fichte.

VI. Il suo libro sulla *Destinazione dell'Uomo*.

Giovanni Amedeo Fichte nacque nel 1762, studiò a Lipsia e a Jena dal 1780 al 1784, fu poscia istitutore privato e visse in grande povertà fino al 1794, anno in cui venne chiamato alla cattedra di professore a Jena, in seguito alla pubblicazione del suo primo libro, avvenuta nel 1792. Nel 1799 fu rimosso dalla cattedra sotto l'accusa di ateismo, ma più tardi spiegò ancora la sua attività nel campo dell'insegnamento nella nuova Università di Berlino, fino alla sua morte nel 1814. Le sue pubblicazioni furono numerose. Delle sue opere migliori le più popolari, tradotte da William Smith, sono state pubblicate in parecchie edizioni da Trübner e C. (3.^a ed., Londra,

1873, in un volume). Su tutto questo periodo, nei suoi aspetti generali, un libro utilissimo è la *Storia della Letteratura* di Julian Schmidt, in tedesco ⁽¹⁾.

CONFERENZA VI

La Scuola Romantica in filosofia.

Introduzione: sommario di Kant e Fichte.

I. L'elemento arbitrario nella dottrina di Fichte, e la relazione di questa arbitrarietà con la Scuola Romantica e con le dottrine dei nostri giorni.

II. Il posto della Scuola Romantica nella letteratura tedesca. Uso, largo e ristretto, del termine Scuola Romantica. Caratteristiche dei principali membri della Scuola Romantica propriamente detta.

III. Dilucidazione della concezione romantica della vita: Federico Schlegel e Novalis.

(1) In francese: *Doctrines de la Science* par P. Grimblot (De Ladrangue, 1843); *De la destination du savant et de l'homme de lettres* par Nicolas (id., 1838); *Méthode pour arriver à la Vie bienheureuse* par Bouiller con importante prefazione di Fichte figlio (id., 1845). Tutte queste traduzioni sono irripetibili in commercio. *Discours à la Nation Allemande* par Léon Philippe avec préface de F. Picavet (Delagrave, s. d.).

In italiano: *Lo Stato secondo Ragione o lo Stato Commerciale chiuso* (Bocca, 1909).

In inglese: *The Vocation of Man* by W. Smith con introduzione di E. Ritchie, nei *Philosophical Classics* già citati (Chicago, Open Court, 1906).

Esposizione della dottrina di Fichte: ELLEN BLISS TALBOT, *The fundamental Principle of Fichte's Philosophy* (Macmillan, 1906); XAVIER LEON, *La Philosophie de Fichte avec ses rapports avec la conscience contemporaine*, préface par Bontroux (Alcan, 1902); RAVÀ ADOLFO, *Il Socialismo di Fichte e le sue basi filosofico-giuridiche* (Palermo, Sandron, 1907) e *Introduzione allo studio della Filosofia di Fichte* (Modena, Formiggini, 1910); PETRONE IGINO, *Lo stato mercantile chiuso di G. A. F. e la premessa teorica del comunismo giuridico* (Atti dell'Accademia di Scienze mor. e pol. di Napoli, 1905, vol. XXX, 5, pp. 391-441). Trad.

IV. Schelling e Carolina. Cenno su alcune delle opinioni dello Schelling.

Relativamente alla Scuola Romantica, sotto l'aspetto letterario, bisogna rinviare il lettore alle bibliografie della letteratura tedesca. I notissimi primi saggi del Carlyle costituiscono, per quell'aspetto, un'introduzione che non ha ancor perduto di valore per il lettore inglese; e le sue traduzioni conservano un pregio permanente. Gli scritti in cui Heine tratteggia la Storia del Pensiero e della Letteratura tedesca sono altrettanto suggestivi, quanto pieni di malia, e poco meritevoli di fede. Le voluminose opere dello Schelling sono ancora per la massima parte accessibili soltanto nell'originale. La migliore esposizione recente, di carattere tecnico e critico, d'una parte della sua dottrina, è quella del prof. John Watson, *L'Idealismo trascendentale dello Schelling* (Chicago, 1882) ⁽¹⁾.

A titolo di raffronto si aggiunge un certo numero di dati biografici riguardanti le letterature tedesca ed inglese:

	nascita		nascita
Heder	1744	Tieck	1773
Goethe	1749	Schelling	1775
Schiller	1759	Schopenhauer . .	1788
Fichte	1762	Wordsworth . . .	1770
A. W. Schlegel .	1767	Scott	1771
Schleiermacher .	1768	Coleridge	1772
Hegel	1770	Southey	1774
Federico Schlegel	1772	Byron	1788
Novalis	1772	Shelley	1792

(1) In italiano: *Bruno*, dialogo per opera della marchesa Marianna Florenzi Waddington con prefazione di Mamiani (Firenze, Lemonnier, 1859); *Bruno o il Divino ed il Naturale Principio delle cose*, traduzione, prefazione e note di Aldo Valori (Bocca, 1906); *Sistema dell'Idealismo trascendentale* tradotto da Michele Losacco, nei *Classici della Filosofia moderna* (Bari, Laterza, 1908). Trad.

CONFERENZA VII

Hegel.

I. Dottrina dell'Identità di Schelling.

II. Carattere e condotta di Hegel.III. Il paradosso dell'Autocoscienza.

IV. Applicazione sistematica di questo paradosso.

Hegel nacque nel 1770 a Stuttgarda, studiò all'Università di Tubinga, fece l'istitutore privato dal 1793 al 1800, fu docente a Jena dal 1801 fin dopo la battaglia di Jena e direttore di ginnasio a Norimberga dal 1808 al 1816, poscia venne nominato professore ad Eidelberga, e dal 1818 fino alla sua morte, nel 1831, fu professore a Berlino. Le sue opere, comprese parecchie note delle sue lezioni universitarie, edite assai irregolarmente, furono pubblicate dai suoi scolari in diciotto volumi (1832-45), a cui suo figlio ha recentemente aggiunto un diciannovesimo contenente le sue lettere. La sua vita venne scritta, con tono d'ammirazione, da Karl Rosenkranz, e sottoposta, insieme col suo sistema, ad un esame severamente critico, da Haym (*Hegel und seine Zeit*, 1857). Dopo il libro di Haym e l'acuta critica del metodo dialettico fatta da Trendelenburg nei suoi *Logische Studien* (2.^a ed., 1862, 3.^a ed., 1870), la dottrina hegeliana attirò in grado sempre minore l'attenzione in Germania, sebbene la sua influenza indiretta e inconsapevole sia stata grande. D'altro canto, nella Gran Bretagna il *Segreto di Hegel* del dottor Hutchinson Stirling (Londra, 1865), tra i notevoli libri di filosofia uno di quelli costruiti da un punto di vista più personale, iniziò (mediante la sua

assai maestrevole esposizione di alcuni aspetti del pensiero di Hegel) un movimento che diede ad Hegel una importanza primaria per la speculazione recente. La *Logica di Hegel* del Wallace e la *Vita di Hegel* del Caird nella Serie Filosofica Blackwood costituiscono importanti introduzioni allo studio di questo filosofo. La *Logica di Hegel* di W. T. Harris nei *Classici Filosofici* di Grigg, è una dotta esposizione di carattere grandemente tecnico ⁽¹⁾.

CONFERENZA VIII

Schopenhauer.

- I. Il valore del pessimismo.
 - II. Il carattere generale del sistema di Schopenhauer.
 - III. L'aspetto, le vicende, il carattere di Schopenhauer.
 - IV. Sommario del suo trattato principale.
 - V. Valutazione della dottrina di Schopenhauer.
- Arturo Schopenhauer nacque nel 1788, pubblicò il primo volume della sua opera principale nel 1818, tentò nel 1820 di riuscire come docente a Berlino, ma non avendo avuto successo, visse, randagio e appartato, fino alla sua morte avvenuta in Francoforte nel 1860. Essendo cessati recentemente i diritti d'autore sulle sue opere (pubblicate in sei vo-

(1) *Enciclopedia delle Scienze filosofiche* tradotta da B. Croce, nei *Classici della Filosofia* del Laterza, 1907. CROCE, *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel* (Laterza, 1907) con ampia bibliografia alla quale rimandiamo, aggiungendo solo, perchè comparsi posteriormente: RAFFAELE MARIANO, *Dall'Idealismo nuovo a quello di Hegel* (vol. X degli *Scritti vari*, Barbèra, 1908); JOHN GRIER HIBBEN, *La Logica di Hegel, saggio di interpretazione*, trad. G. Rensi (Bocca, 1910). *Trad.*

lumi da Brockhans), i suoi scritti vennero in tutto o in parte a più riprese ristampati. Egli stesso è il miglior espositore della propria filosofia, e un sì squisito stilista dovrebbe essere letto nella sua stessa lingua, sebbene sia ora molto bene accessibile in traduzioni inglesi. I suoi due biografi, Frauenstädt e Gwinner (la *Vita di Schopenhauer* di quest'ultimo, pubblicata nel 1878, è la migliore), hanno narrato con molti particolari la storia della sua esistenza eccentrica. Assai profittevole è la *Vita di Arturo Schopenhauer* di Wallace (Londra, Serie dei Grandi Scrittori, 1890) ⁽¹⁾.

CONFERENZA IX

Il sorgere della Dottrina dell'Evoluzione.

I. Il ritorno all'ordine esterno iniziato da Schopenhauer.

II. La Scuola Romantica nelle sue relazioni con la scienza storica.

III. La Scuola Storica e l'idea di evoluzione.

IV. I problemi della dottrina dell'Evoluzione.

V. Empirismo, scetticismo e filosofia.

VI. La posizione di Erberto Spencer.

VII. Il movimento monistico.

VIII. Sguardo ad un credo positivo.

(1) I libri di Schopenhauer vennero quasi tutti tradotti in francese (ed. Alcan). In italiano per opera del Dr. Oscar Chilesotti *Il Mondo come Volontà e come Rappresentazione* e *gli Aforismi sulla Saggezza della Vita* (Dumolard, 1888 e 1892; quest'ultimo ristampato nella Biblioteca Bocca, 1909).

Studi su Schopenhauer: MELLI GIUSEPPE, *La Filosofia di S.* (Firenze, Seeber, 1905). *Trad.*

CONFERENZE X-XII

*Sommario generale delle conferenze teoriche
del corso.*

1. Le conferenze teoriche discutono: 1°) I problemi cosmologici generali connessi con certi aspetti della dottrina dell'Evoluzione (Conferenza X); 2°) La dottrina generale dell'Idealismo come risultato del movimento storico tracciato nelle conferenze precedenti e come dottrina fondamentale della filosofia (Conferenza XI); 3°) L'applicazione della dottrina dell'idealismo alla spiegazione dei problemi fondamentali della scienza, in quanto essi concernono le relazioni tra legge naturale e libertà morale e tra vita interiore e mondo esterno (Conferenza XII); e 4°) La questione finale delle conseguenze morali e religiose che s'accentrano attorno al problema dell'ottimismo e del pessimismo (Conferenza XIII).

II. La dottrina dell'idealismo comprende due parti, qui rispettivamente denominate Idealismo Analitico (la dottrina con la quale è specialmente associato il nome di Berkeley) e Idealismo Sintetico (o dottrina dell'io universale che pensa il mondo).

III. Appartiene alla sfera dell'idealismo analitico mostrare, con lo studio degli elementi di cui constano le nostre credenze, che, nel caso in cui il mondo reale sia conoscibile, esso dev'essere, nella sua più profonda natura, un mondo di idee, cioè di fatti che possono esistere soltanto per delle menti. In altre parole, il mondo conoscibile è, solo in quanto degli esseri provvisti di menti realmente conoscono che esso è.

Vita
interiore
U
Valore
Libertà

Mondo
esterno
D
neff

IV. Rimane tuttavia l'alternativa che il mondo reale esista come qualche cosa di essenzialmente inconoscibile (come, ad esempio, afferma Erberto Spencer). Questa dottrina è considerata e scartata nella conferenza XI.

V. Un'ultima obiezione a tutta la precedente argomentazione in favore dell'idealismo si presenta nel caso che si asserisca che, in fondo, nessuno *conosce* veramente una realtà qualsiasi oltre il proprio *io*, cosicchè il nostro precedente dibattito rimarrebbe impotente contro questo ostinato scetticismo, che dubita di ogni possibile asserzione circa la realtà.

VI. A ciò si risponde in fine che l'obiezione è in un certo senso altrettanto fondata quanto imperfettamente intesa da coloro che la considerano come un'obiezione veramente scettica. Esattamente considerata, questa stessa asserzione, che oltre l'*io* nessuna verità è conoscibile, reca a compimento il nostro idealismo sintetico, mostrandoci che vi è solo un unico *io* nel mondo, cioè il Logos o mente del mondo. L'*io finito* conosce la verità oltre le proprie limitazioni, appunto perchè è una parte organica dell'*Io* completo.

VII. Una volta così discussa nella sua astrattezza la dottrina dell'idealismo, il resto dell'argomentazione si fonda interamente sul pensiero che solo l'esperienza può dare il bandolo della matassa di ciò che contiene questa mente del mondo e di ciò che è il suo mondo effettivo; e che l'idealismo non è per nessun verso una dottrina d'illusione o che conceda agli *io* finiti di abbandonarsi ai loro capricci. L'idealismo richiede: 1°) che si interpreti l'esperienza in termini della dottrina della mente del mondo; ma che 2°) ci si fondi sull'esperienza per ottenere la rivelazione di quella verità che, per

noi esseri finiti, deve rimanere una rigida verità « esteriore », appunto perchè essa costituisce il contenuto di altre menti che non i nostri frammenti di *io*, ed è universalmente vera per ogni intelligenza.

VIII. Il problema della filosofia dell'esperienza deve, adunque, distinguere tra ciò che nella nostra esperienza finita è realmente « esteriore » e ciò che è « interiore », cioè tra i « fatti » e il nostro particolare punto di vista riguardo ai fatti.

IX. Il mondo dell'esperienza esterna è adunque il mondo dei FATTI. Ma che cosa è un fatto? Esso apparisce, in primo luogo, come qualche cosa che si deve descrivere, in termini universali di qualche specie, onde pervenire alla verità di esso. Il principio del realismo ordinario è che non si deve essere sentimentali od altrimenti emotivi nel dar contezza della verità delle cose, ma piuttosto esatti nel descrivere ciò che le cose sono. E questo principio ha la sua piena giustificazione idealistica. Non la VALUTAZIONE, adunque, ma la DESCRIZIONE vi fornirà la verità esteriore. Questo è il presupposto caratteristico delle scienze naturali. E il pensiero descrittivo è tale in quanto si impossessa degli aspetti universali delle cose, come opposti agli aspetti momentanei e transeunti.

X. Ma che cosa implica questo presupposto? In primo luogo, il presupposto, quale è sviluppato dall'opera della scienza, implica l'assunzione che il mondo sia essenzialmente suscettibile di descrizione. Ma si può descrivere, in termini generali, solo ciò che è collegato, ciò che è ordinato, ciò che si conforma alla LEGGE. Conseguentemente assunzione della scienza è l'universalità e la rigidità delle leggi della natura. E poichè le descrizioni perfettamente esatte sono possibili solo in caso di processi di tipo mec-

canico, quali quelli che si svolgono nello SPAZIO e nel TEMPO, così la scienza assume che tutte le cose siano una parte del meccanismo della natura. Anche l'uomo, da questo punto di vista, è una cosa tra le cose, un prodotto della natura, con un meccanismo nervoso, ma senza volontà libera.

XI. Pure questo punto di vista è, così inadeguato, come parzialmente vero. Poichè una più attenta analisi mostra che si può descrivere soltanto ciò che venne prima valutato, e che in conseguenza gli IDEALI devono essere più profondi del MECCANISMO, cosicchè, allo scopo di essere relativamente descrivibile, la natura deve incorporare dei fini, e quindi possedere un valore.

XII. Con questo risultato ritorniamo al nostro idealismo ora arricchito dal pensiero che l'ORDINE NATURALE deve essere anche un ORDINE MORALE, che il mondo dell'Io assoluto deve apparirci con due aspetti, uno temporale e l'altro eterno, uno di LEGGE e uno di VALORE. L'uomo adunque viene ad essere, ad un tempo, parte del meccanismo della natura, e parte dell'Ordine Morale; ad un tempo, temporalmente determinato e moralmente libero.

XIII. È questa considerazione che guida nella conferenza di conclusione a speciali accenni circa il problema del male.

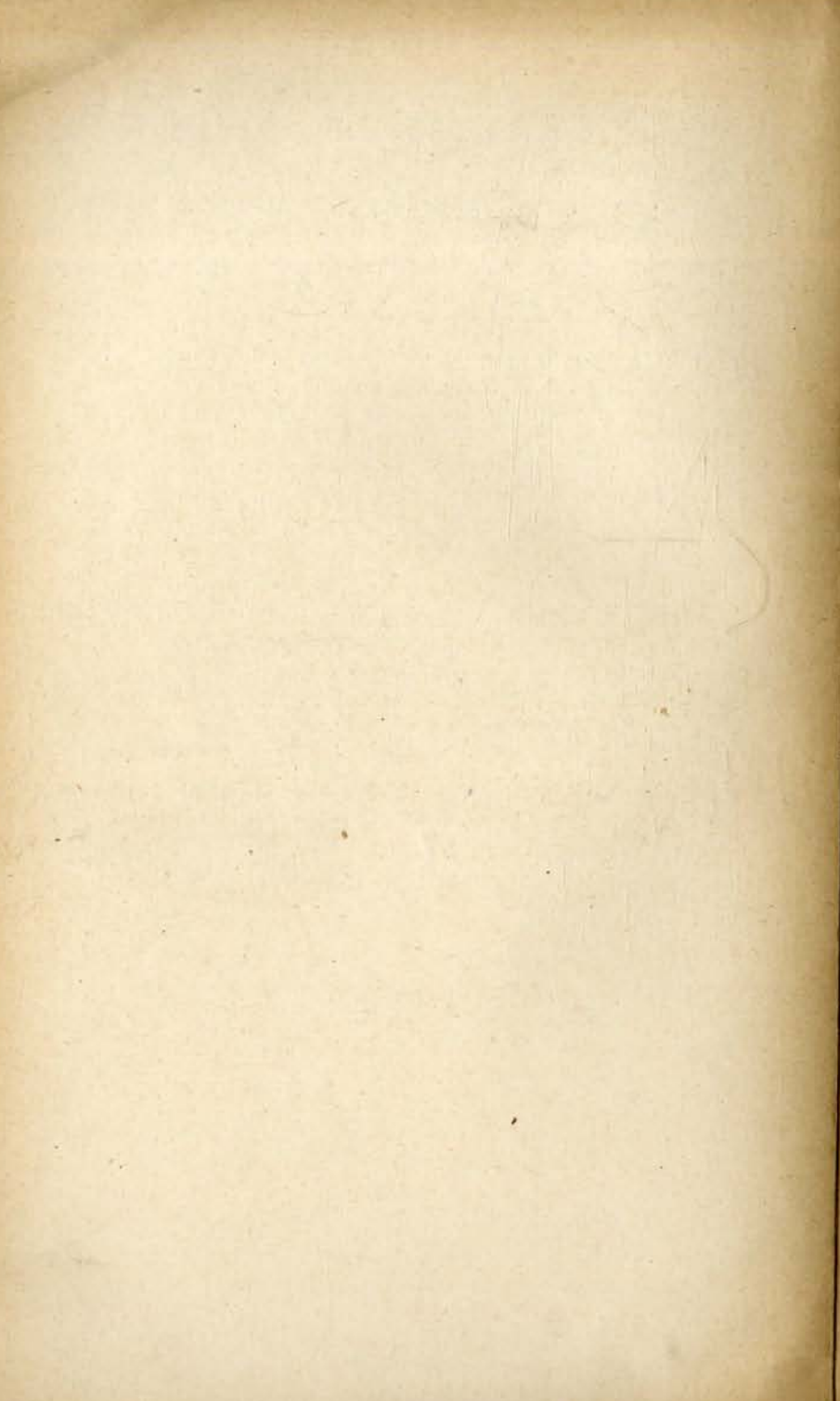
pag. 128
Dopo
Uprimad
ideali meccanici
D

Or.
mor = Or
nat
D

assoluto
Relativistico

Valore Legge
(Vale)

Morale natura
liberale, nega



APPENDICE B

Sulla Deduzione Trascendentale delle Categorie di Kant.

L'esposizione dello spirito della Deduzione nel testo, a pag. 170 e seg. della Parte Prima, è, dichiaratamente, una parafrasi di pochi soltanto dei pensieri centrali di questa dottrina estremamente intricata. Erich Adickes, che curò recentemente un'edizione della *Kritik* ⁽¹⁾, mostrò, in modo che per me è nell'insieme assai convincente, come la difficile Deduzione medesima della prima edizione sia in realtà una combinazione, messa insieme pezzo a pezzo, d'un certo numero di righe indipendenti sull'argomento che Kant deve aver scritte ad epoche assolutamente diverse durante gli anni 1772-80 ⁽²⁾. Circa a

(1) IMMANUEL KANT'S *Kritik der reinen Vernunft* - Mit einer Einleitung und Anmerkungen, hrsg. v. Dr. ERICH ADICKES. Berlin, 1889.

(2) *Op. cit.*, p. 683, nota: « Im vorhergehenden habe ich nachzuweisen versucht, dass was man bisher im allgemeinen für eine einheitliche grassartige Konzeption hielt, vielmehr als eine mosaikartige Zusammenstellung und Verschlingung verschiedener Gedanken aus verschiedenen Zeiten anzusehen ist ». Questa concezione, completata da Adickes con grande acume critico, era stata accennata in forma generale già sin dal 1878 da Benno Erdmann, nel suo libro *Kant's Kritikismus in der ersten und in der zweiten Auflage der « Kritik der reinen Vernunft »*, a p. 25. L'opinione è oggi resa certa dalla combinazione della prova interna del testo della prima edizione con la prova che riguarda il metodo di lavoro di Kant, presentata nell'edizione di Erdmann delle *Reflexionen* e nelle *Loose Blätter* di Reicke. Circa alcuni dei risultati speciali raggiunti da Adickes le opinioni naturalmente non possono non differire.

quale sia, non ostante la varietà e la differente origine delle diverse direzioni del pensiero di Kant in questa deduzione, il più importante risultato complessivo, le opinioni naturalmente divergeranno assai. Ma Falckenberg, nella sua *Geschichte d. neuen Philosophie* ⁽¹⁾, ha esposto il generale e definitivo risultato dell'argomentazione kantiana relativa alla realtà e alla costituzione del mondo degli oggetti della conoscenza umana, in modo che, io ritengo, rappresenta correttamente ciò che costituisce la cosa più importante da provarsi nella Deduzione e negli argomenti che vi si riferiscono, per il pieno sviluppo del pensiero di Kant. Secondo Falckenberg, cioè, la concezione definitiva di Kant è che si deve distinguere tra la mia coscienza soggettiva o momentanea e il mio *uberindividuelles transcendentales Bewusstsein*, che equivale a *die menschliche Gattungsverunft* ⁽²⁾. Quest'ultima è quella che attinge i suoi dati del senso dalle sconosciute *Dinge an sich*, che applica le categorie a questi dati del senso, che dà le « leggi » alla « natura », che costituisce il mondo degli « oggetti », che rende questi oggetti indipendenti dalla mia coscienza momentanea, che li di-

(1) Pp. 268, 269, 272, nota 3. « Ein doppeltes ist was nach Kant ausserhalb der Vorstellung des Individuums existiert. 1°) Die unbekannten Dinge an sich... 2°) Die Erscheinungen selbst, mit ihren erkennbaren immanenten Gesetzen... Die Dinge u. Ereignisse der Erscheinungswelt existieren sowohl vor als nach meiner Wahrnehmung sind etwas von meiner subjektiven und momentanen Vorstellung derselben verschiedenes ». « Was ausserhalb meines gegenwärtigen Bewusstseins ist, ist deshalb noch nicht ausser allem menschlichen Bewusstsein ».

(2) *Op. cit.*, pag. 269. *Die Erscheinung*, dice Falckenberg, è per Kant qualche cosa che sta tra l'oggetto assoluto, la *Ding an sich*, e il *Subjekt*, deren gemeinschaftliches Product es ist, come una specie di *relatives Ding an sich*. A pag. 189 del mio primo volume ho indicato anch'io quanto l'unità dell'autocoscienza di Kant tendesse verso la posteriore interpretazione di Fichte e di altri.

stingue dalla *subjektive Vorstellung* dell'*empirisches Bewusstsein*, e che allo stesso tempo assicura un completo accordo tra la *subjektive Vorstellung* e la *eine Erfahrung*, o esperienza universale in cui s'accorda ogni essere umano sano di mente. Questo, adunque, è il risultato della dottrina kantiana completa, separata da tutta la scoria dei commenti, delle spiegazioni e delle prove, imperfette e di frequente incoerenti, con cui specialmente nella prima edizione egli lo confuse. Questo è ciò che la Deduzione deve soprattutto provare. Questo è quel concetto dell'unico Io, costitutivo dell'unica vera esperienza, che Kant introdusse nella filosofia e che solo le particolari limitazioni del suo personale punto di vista gli impedirono di sviluppare ulteriormente nella direzione in cui i pensatori postkantiani proseguirono il progresso del pensiero. Mentre, come ho detto, questo mi sembra, indubbiamente, alla luce dei più recenti risultati della « filologia kantiana », la vera conseguenza dello studio di Kant concernente la natura e l'obbiettività della verità per noi, resta naturalmente il fatto che nella *Kritik* vi sono moltissimi luoghi che non solo comportano, ma richiedono un'interpretazione meno sviluppata e meno coerente, come pure più subbiettiva. Questi luoghi si limitano a dire che, mentre le *Dinge an sich* sono e rimangono inconoscibili, noi, limitati come siamo alle nostre *Vorstellungen*, applichiamo effettivamente le nostre categorie al mondo delle *Vorstellungen*, perchè far ciò appartiene alla nostra natura ⁽¹⁾; e così costruiamo il mondo delle *Escheinungen* mediante un

La Mente umana
L'unico costitutivo
della exp?

Ma do?
Prova?

N3. Perché
divo ancora
IO?

(1) Falckenberg rileva e riassume brevemente questi luoghi incoerenti a pp. 270 e 271 *op. cit.*

processo di collegamento delle *Empfindungen* per opera della strumentalità delle categorie, creando in tal guisa oggetti che sono nient'altro che nostre particolari *Vorstellungen*. Da questo punto di vista meno avanzato e subbiettivo la differenza tra il mio empirisches o subjektives Bewusstsein e il mio transcendentales Bewusstsein, cioè il mio io totale, diverrebbe al più semplicemente quantitativa e non qualitativa. Giacchè, da questo punto di vista, ad ogni momento io applico le mie categorie. Il mio *Gemüth* è di siffatta natura che io devo fare così. Mediante questa applicazione ottengo, nel mondo di ciascun momento, un oggetto categorizzato. L'oggetto in tal guisa ottenuto non è che una mia Vorstellung, esistente qui ed ora. Tutta la mia esperienza consta dei numerosi momenti della mia vita; e poichè ogni momento è categorizzato, deve esserlo del pari l'intera serie. Se si chiede perchè io abbia diritto a categorizzare in tal guisa i miei momenti d'esperienza, la sola risposta è che le mie esperienze sono mie proprie, e devono essere trattate come la mia natura determina. Se si chiede perchè io categorizzo in tal modo in ciascun momento le esperienze di esso, la sola risposta è che altrimenti io non potrei pensarle. Se si chiede ancora perchè non potrei pensare altrimenti, la sola risposta è che tale è la natura del mio pensiero. Il prodotto del momento rimane, così, subbiettivo; nulla v'è di obbiettivo tranne le *Dinge an sich*, ed esse sono inconoscibili.

La dottrina di Kant, esposta in questa seconda forma, puramente subbiettiva, è la dottrina che molti interpreti hanno trovata nel suo libro, quale risultato principale dell'*Analytik*. Se, come io ho affermato, essa non è la concezione definitiva, perchè, si potrebbe chiedere, sembra che essa abbia

NS
Perchè dirlo
ancora lo?

Cosa in sé? Notar
O S

tanto rilievo nella Deduzione e altrove, specialmente nella prima edizione? Perchè, viceversa, se questo fosse il caso, e la vera dottrina di Kant *non* fosse questa seconda, egli non sarebbe riuscito a percepire le conseguenze dell'assunzione della differenza tra l'*empirisches* e il *transcendentales Bewusstsein*? Perchè egli lasciò sussistere i passi incoerenti? Perchè non procedette più oltre sulla via verso l'idealismo posteriore?

A queste domande si può rispondere solo riferendosi alle ora notissime, ma particolarmente complesse, condizioni dello sviluppo dello stesso Kant. Egli non fece alcun definitivo passo più in là finchè non fu forzato a farlo, e preferì inconsciamente l'incoerenza ad una simmetria e ad un dogmatismo pericolosi di esposizione. La sua dottrina d'un'*objektive Einheit des Bewusstseins*, equivalente sostanzialmente a ciò che Falcenberg chiama *die menschliche Gattungsvernunft*, si era formata nella sua mente con estrema lentezza e di conseguenza assai imperfettamente. Vi fu uno stadio della sua filosofia critica in cui egli certamente *non* si fermò. Egli lavorò con meravigliosa pazienza e coscienziosità, e l'edificio da lui elevato fu assai migliore della conoscenza che egli possedeva. Una certa inconsapevolezza delle sue stesse conseguenze rimase sino alla fine caratteristica peculiare della sua mente e del suo metodo. Perciò, sebbene sia veramente nostro privilegio del giorno d'oggi di intendere Kant (se si possono prendere nuovamente a prestito le sue stesse parole, spesso citate) *besser als er sich selber verstand*, un breve sommario popolare della sua Deduzione deve limitarsi a un'esposizione delle sue vedute, relativamente neutrale.

Non è questo il luogo per una lunga discussione

della filologia kantiana. Devo perciò limitarmi a pochi semplici riferimenti e proposizioni concernenti il reale risultato e lo sviluppo graduale della dottrina di Kant.

La miglior disamina recente di tutta la questione del rapporto tra l'*empirisches* e il *transcendentales Bewusstsein* è, per quanto posso sapere, l'ammirabile studio di Vaihinger, *Zu Kant's Widerlegung des Idealismus* ⁽¹⁾, scritto interamente libero da qualsiasi sforzo di trovare un significato falsamente coerente nella complessa dottrina di Kant circa la natura dell' « obbiettività », ma tuttavia seriamente consacrato a dimostrare quale era la reale tendenza dello sviluppo del pensiero kantiano. Vaihinger sta allato di Benno Erdmann come una delle due più alte autorità del giorno d'oggi relativamente allo sviluppo e alla dottrina di Kant. Entrambi questi dotti sono filologi completi, cauti, diligenti, pazienti, e allo stesso tempo capaci di ampie vedute e di larghe generalizzazioni. Lo scritto citato di Vaihinger appartiene alla sua migliore maniera. Il principale risultato di esso è l'affermazione e la spiegazione di questa notevole tesi ⁽²⁾: « Dalle assunzioni fondamentali di Kant consegue necessariamente l'esistenza d'un mondo fisico indipendente dalle nostre idee [soggettive] ». Per quanto questo concetto debba sembrare sorprendente a quelli che interpretano il loro Kant in maniera puramente soggettiva, non solo è vero che Kant affermò questa tesi con espli-

(1) Pubblicato negli *Strassburger Abhandlungen zur Philosophie* (Erlborgo di Tubinga, 1884), pp. 87-164.

(2) *Op. cit.*, p. 140: « Aus Kant's fundamentalen Annahmen folget nothwendig die Existenz einer von der Vorstellung unabhängigen Körperwelt ».

eite parole nella famosa Confutazione dell' Idealismo della seconda edizione, ma è altresì vero, come dimostra Vaibinger, e come ogni intelligente lettore della *Kritik* deve finir per riconoscere, che questa dottrina è, non ostante le esitanze e le contraddizioni di Kant, la più profonda espressione del vero spirito di tutta la *Kritik*. Nè è affatto questo principio della reale obbiettività del mondo fisico di Kant opposto all'altra ugualmente fondamentale sua tesi, che cioè, secondo io ho esposto la cosa a pag. 56 della Prima Parte, « la natura dell'uomo è la reale creatrice del mondo dell'uomo », cosicchè « è la struttura interna dello spirito umano che esprime semplicemente sè stessa nella natura visibile che ne circonda ». Giacchè, ciò che Kant compì di più importante nel campo della metafisica è precisamente la sua distinzione della personalità propriamente particolare o soggettiva dall'*io* universalmente umano e perciò vero, e il suo aver riferito i fenomeni e le leggi spaziali e temporali della natura esterna all'attività costruttrice e obbiettivamente categorizzatrice di quello, cioè alla relativamente universale Unità di Appercezione. Con ciò egli preparò la via all'ulteriore universalizzarsi di questo *io* umano nel concetto dell'*Io* del Mondo dell'idealismo obbiettivo, il più alto e profondo risultato di tutta la filosofia moderna. « *Io* » esisto, per Kant, in un duplice senso. Io sono qui ed ora nel mondo come questa successione di momenti fuggevoli, come questo *empirisches Bewusstsein*. Ma io esisto anche in un altro modo; io possiedo *objektive Einheit der Apperception*, e a questa *objektive Einheit*, io, come soggetto empirico, devo sottomettermi. Ora questa *objektive Einheit* è qualcosa di essenzialmente umano. « Noi » la possediamo in comune. « *Es gibt*

*Io universalmente
umano*

Unità di Appercezione

a)

b)

mer eine Erfahrung » ⁽¹⁾. È l'*objektives Subjekt* di questa più alta esperienza, su cui in qualche modo agiscono le inconoscibili *Dinge an sich*, il quale applica le categorie alle sue *Empfindungen*, e che in tal guisa dà leggi alla natura. Per me, come soggetto privato, queste leggi sono esteriori, queste cose categorizzate sono obbiettive e immutabili. Frattanto io, come soggetto privato, posso pure conoscere queste cose esteriori perchè, *sebbene* esse siano indipendenti dal mio momentaneo capriccio, non sono indipendenti dalla mia più profonda e veracemente umana personalità. Io, anche nella condizione privata del momento, *partecipo* della natura dell'*objektive Einheit*, ripeto la sua attività, ricostruisco le sue costruzioni originali, congiungo il mio *io* transeunte al mio *io* più profondo, e ciò implica che io sono in tal guisa qualche cosa di più che il mio *io* puramente soggettivo.

L'io profondo.

La dimostrazione filologica che dà Vaihinger della interpretazione, ora accennata, del risultato della dottrina di Kant apparirà tanto più convincente al lettore in considerazione del fatto che Vaihinger è interamente libero dal sospetto di qualsiasi predisposizione a sforzare Kant ad assumere un'interpretazione « hegeliana » od una tendenza all'idealismo assoluto. La sua discussione strettamente obbiettiva

(1) In una delle *Reflexionen* dell'edizione di Benno Erdmann, vol. II, p. 285, lo stesso Kant dà a questo pensiero un'espressione che è quasi subitaneamente vicina alle formule posteriori dell'idealismo costruttivo. Mi riferisco alla *Ref.* che nell'ordinamento di Erdmann ha il n. 989: « Dinge werden vorgestellt als Erscheinungen, weil es Wesen gibt, die Sinne haben. Dieselben Wesen haben aber auch Verstand, unter dessen Gesetzen die Erscheinungen stehen, sofern ihr mögliches Bewusstsein nothwendig zu einem allgemeingiltigen Bewusstsein stimmen muss, d. i., sie haben eine Natur ». Pure questa nota appartiene indubbiamente a un periodo precedente al 1781.

del fatto è perciò estremamente persuasiva. Non posso qui che riferirmi ad essa in questa maniera generale, e devo lasciare che il lettore, esperto delle particolarità di questa materia, la studi da sè.

Indipendentemente dallo scritto di Vaihinger, il diligente lettore della *Kritik* avrà spesso ponderato sopra quelle frasi che si riferiscono alla differenza tra l'*objektive Einheit* e la *subjektive Einheit der Apperception* e sopra quelle proposizioni della deduzione del principio di causalità, nella seconda Analogia dell'Esperienza, dove ripetutamente si fa la distinzione tra la « successione soggettiva » in me e la « sequenza obbiettiva » *im Gegenstande*. Il lettore avrà osservato che intorno a questa distinzione Kant lotta con ardore quasi patetico di riflessione, che replicatamente cerca di dare ad essa l'espressione definitiva, nè mai ci riesce, e che le sue asserzioni più chiare sono insomma quelle che più si approssimano alla formulazione suesposta di Vaihinger e al modo con cui è espressa la Confutazione dell'Idealismo nella seconda edizione. Lentamente comincerà ad apparire al lettore che Kant si trova tra le doglie del parto d'una nuova e meravigliosa idea riflessa, il cui corrispondente nel campo della fede spirituale dell'umanità è assai antico, ma la cui esistenza come dottrina riflessa è grandemente nuova. Questa idea è quella dell'*io obbiettivamente subbiettivo* — obbiettivo per me, nella sfera della mia capacità privata, ma subbiettivamente costruttore del mondo della tipica esperienza umana, in quanto quest'è il vero o normale *io*. Kant non conosce pienamente ciò che egli sta producendo. Egli sente le doglie del parto; emette ogni specie di suoni incerti; sembra spesso rinnegare, e rinnega in realtà, la sua stessa progenie. Ma ciò non di meno essa è veramente sua progenie.

perchè dico
ancora io?
Se è il Noi

Ma la più esatta idea del rapporto di Kant con la nuova dottrina, ce la facciamo leggendo le note ora accessibili nelle *Reflexionen* di Benno Erdmann e nelle *Lose Blätter* di Reicke. Qui gli sforzi infinitamente pazienti di Kant per dedurre continuamente di nuovo le categorie, il suo ondeggiare tra un'interpretazione subbiettiva ed una obbiettiva della loro applicazione, il graduale, e per lungo tempo oscuro, apparire della *transcendentale Einheit*, la stessa decisiva oscurità di Kant circa il punto se essa sia un *io* cosciente e interamente reale o completo, i suoi stessi inconsapevoli accenni all'idealismo obbiettivo sopravveniente — tutto ciò è reso in maniera che ci rende intelligibile, come prima non mai, la struttura a mosaico del testo della Kritik, le inevitabili contraddizioni di questa grande opera, e l'ammirabilmente coscenziosa padronanza di sè dello stesso Kant, che si fermò sulla soglia della terra promessa dell'idealismo moderno, e non potè entrare. Alla luce di tutto ciò, intendiamo come la tesi della Confutazione dell'Idealismo nella seconda edizione — tesi che è stata una pietra d'inciampo e una rocca nemica per innumerevoli lettori — sia in realtà una delle più schiettamente coerenti e idealistiche proposizioni di Kant, cosicchè, come dichiara Vaihinger (1): « Die Auerkennung einer von unseren empirischen Vorstellungen unabhängigen Körperwelt im Raume, ist eine nothwendige und unabweisliche logische Consequenz aus den fundamentalen Positionen Kants. Diese Consequenz hat Kant auch gezogen ».

Pure, naturalmente, rimane il conflitto tra il Kant coerente che tirò le proprie conclusioni definitive, e il Kant esitante il cui linguaggio è spesso tanto li-

(1) *Op. cit.*, p. 164.

mitatamente soggettivo. Il fatto storico di questo conflitto mi ha condotto, nella generale esposizione dei risultati della dottrina di Kant contenuta nel mio testo, a preferire, come dissi, una formulazione più neutrale, che accenna alle più profonde conseguenze, ma non le esprime concretamente.

Naturalmente, resta frattanto sicuro che l'*ursprüngliche* o *objektive Einheit der Apperception* di Kant non raggiunse mai tale profondità da essere l'unità di un vero Io del Mondo in senso assoluto o completo. L'argomento della Dialettica impedì a Kant di cercare in qualsiasi direzione l'*absolute Vollständigkeit*. Il più alto principio di Kant si limitò, adunque, al massimo, a ciò che Falekenberg chiama un *menschliche Gattungsvernunft*. E, frattanto, questa limitazione fu precisamente quella che i pensatori successivi furono obbligati a trascendere.

Perciò sta il fatto, che si darebbe un'impressione non storica del vero Kant, con la sua ammirabile cautela di fraseologia, se si prendesse la sua dottrina del *transcendentales Bewusstsein*, quale egli la espone nelle sue più avanzate e suggestive discussioni, all'infuori del contorno caratteristicamente oscuro di essa, e se la si esponesse, non soltanto come la dottrina finale di Kant, ma come *tutta* la sua dottrina. Nell'impossibilità di presentare nel testo tutti gli aspetti dell'argomento della Deduzione, ho perciò reputato errore minore insistere sull'esposizione relativamente neutrale, e perciò talvolta equivoca, delle sue concezioni. Ho indicato come egli facesse appello alla *transcendentale Einheit der Apperception*; ho indicato come questa *Einheit* sia, per ciascuno di noi, il nostro vero io, e come ognuno di noi, in quanto è ragionevole, faccia ad essa costantemente appello. Questo concetto è sin qui in-

NB
il nostro
vero io - non il
suo
impersonale
ragione

discutibilmente kantiano. Ciò che non ho indicato, eccetto incidentalmente, come nel passo a pag. 188 della Prima Parte, è che la *transcendentale Einheit der Apperception* è in realtà ciò che Falckenberg chiama un *menschliche Gattungsvernunft*, il che implica che essa è già identica con l'Io degli idealisti posteriori, Io che è soltanto la *transcendentale Einheit* di Kant ingrandita. Ho lasciato deliberatamente in dubbio, nel testo, fino a qual punto il mondo kantiano della natura fisica, categorizzato, sia veramente obbiettivo per la coscienza individuale. Il Kant dello stadio finale della filosofia critica scorse che questo mondo è obbiettivo per l'individuo, non è il prodotto del suo empirisches Bewusstsein, non è ordinato, categorizzato, oggettivato dal suo pensiero momentaneo, ma è propriamente accettato da lui come un mondo di fatto. Il Kant di uno stadio precedente, durante quello in cui la filosofia critica si stava formando, non possedeva ancora questa concezione. Il Kant dello stadio finale attribuì l'applicazione delle categorie ad una *ursprüngliche Einheit der Apperception*, con cui l'*empirisches Bewusstsein* è semplicemente costretto ad accordarsi. Il Kant dello stadio precedente non fece affatto una chiara distinzione tra *empirisches* o *subjektives* e *objektives* o *transcendentales Bewusstsein*. Ma, a cagione di quel curioso modo di composizione che Adickes ha sì bene messo in luce nel testo della sua edizione, varî stadi della filosofia critica che si andava formando sono rappresentati nel libro quale esso ci sta dinanzi. E il Kant reale, a cagione di tutta la complessità della sua meravigliosa investigazione, non fu mai pienamente consapevole delle sue contraddizioni, nè della misura con cui esse oscuravano il suo vero pensiero.

Ma Bene

APPENDICE C

La Teoria Hegeliana degli Universali.

Nel testo, a pag. 291-296 della Prima Parte ho esposta brevemente la teoria di Hegel circa la realtà dell'universale « concreto ». L'unico vero Genere, secondo lui, è la divina *Idea*, nella quale, a suo avviso, ogni vera realtà individuale ha il suo posto organico. Si mostrò nel testo che questa teoria dell'Universale Organico come *Totalität* che contiene e determina tutti gli Individuali veri e in relazione tra loro, i quali posseggono il loro vero essere solo come membri del corpo organizzato del loro Universale, è il risultato necessario della metafisica hegeliana dell'Autocoscienza. L'importanza storica della materia giustifica la presente aggiunta di alcune poche citazioni e informazioni per uso di chi vuol fare uno studio più particolare.

La teoria hegeliana degli Universali si propone, naturalmente, come si mostrò anche nel testo, di offrire una soluzione dell'antico problema circa la realtà degli universali. Quale validità obbiettiva hanno i nostri concetti generali? « Essi *devono* essere validi, *devono* corrispondere alla verità obbiettiva (così hanno detto alcuni pensatori) perchè ogni scienza è scienza del generale, ed ogni scienza è altresì scienza della verità ». « Essi *non possono* avere, *in quanto* idee generali, una validità obbiettiva (così hanno detto altri pensatori) perchè tutto

ciò che esiste veracemente nel mondo è individuale. Giacchè, non esiste una tal cosa come sarebbe un cane in generale. Esistono nel mondo soltanto cani individuali. L'universale, perciò, esiste soltanto in quanto realizzato nel singolo individuale ».

In presenza di questa antinomia del dibattito tradizionale, Hegel esibisce la sua caratteristica soluzione. Il mondo reale è il mondo dell'Io Assoluto. La sua verità è organica, è *allumfassend*, è una *Totalität*, ed è (nella sua formulazione logica) l'*Idea* universale. Ora l'*Idea* non è un « universale astratto », nè un'Idea generale che sia semplicemente *esemplificata* dagli oggetti individuali del mondo. Al contrario, questi sono *in essa*; giacchè in essa vivono, si muovono ed hanno il loro essere; ed essa, d'altra parte, è in loro solo in quanto quelli sono prima in essa. Nessun individuale finito, nel suo isolamento, incorpora l'*Idea*, o corrisponde a questo vero Universale. Solo la totalità organica del finito incorpora l'Universale. E in *questo* senso il Genere è reale. La teoria di Hegel, espressa con le sue stesse parole è la seguente:

« Alles Wirkliche, in sofern es ein Wahres ist, ist die Idee, und hat seine Wahrheit allein durch und Kraft der Idee. Das einzelne Seyn ist irgend eine Seite der Idee; für dieses bedarf es daher noch anderer Wirklichkeiten, die gleichfalls als besonders für sich bestehende erscheinen; in ihnen zusammen und in ihrer Beziehung ist allein der Begriff realisirt. Das Einzelne für sich entspricht seinem Begriffe nicht; diese Beschränktheit seines Daseyns macht seine Endlichkeit und seinen Untergang aus » ⁽¹⁾.

(1) A questo periodo, qui riprodotto per intero, si fece riferimento, ed esso venne in larga parte tradotto nel testo, a pag. 293, volume primo.

Vale, tuttavia, la pena di dedicare ancora un po' di spazio alla dilucidazione di questa teoria. Naturalmente, Hegel col suo abituale metodo multilaterale di trattare gli argomenti, si sforza di mostrare come le precedenti teorie dell'universale abbiano una giustificazione relativa e storica quali pietre miliari sulla via della vera conoscenza e quali espressioni di forme più basse e in parte non vere dell'universale, forme che ci sono presentate dalle apparenze fenomeniche del mondo finito.

A queste più basse forme dell'universale Hegel consacra una paziente e prolungata attenzione; e noi dobbiamo anzitutto far brevemente riferimento alle principali tra di esse.

I

In particolare, adunque, la teoria hegeliana degli Universali non può essere compresa senza una chiara distinzione tra la più bassa forma di ciò che egli chiama *Verstandes-Allgemeinheit* e la vera o più alta forma del *Vernunft-Allgemeinheit* o *Allgemeinheit des Begriffes*. L'Intelletto, secondo Hegel, è la prima forma dell'attività del pensiero ⁽¹⁾. Come tale, esso produce, non già *Begriffe* in senso proprio, ma ciò che Hegel chiama tecnicamente *Gedanken* ⁽²⁾. *Gedanken* di questa prima specie sono gli universali dell'Intelletto, idee come *uomo*, o *casa*, o *animali*. Queste sono spesso chiamate *Begriffe*, ma erroneamente ⁽³⁾. A questo stadio, esse sono il prodotto dell'analisi e

(1) *Encyclop.*, § 467, Werke, vol. VII, 2, pag. 355.

(2) *Phänomenol.*, Werke, vol. II, pp. 24-25.

(3) *Encyclop.*, Werke, vol. VI, p. 324.

dell'astrazione; e l'astrazione è altrettanto necessaria all'inizio del nostro pensare quanto non vera da un più alto punto di vista. È precisamente compito della filosofia di trasformare i *Gedanken* in *Begriffe* ⁽¹⁾. Il *Gedanke*, come dapprima si ottiene, incorpora le qualità o caratteristiche universali presenti in ciascuno di parecchi individuali. Da questi individuali esso in tal guisa cava fuori una classe astrattamente definita o *Gattung*. Questa classe, o genere dell'intelletto, sta in relazione con le sottoclassi e con gli individui che rientrano nel suo *Umfang*, nella maniera che la logica aristotelica originariamente definì ⁽²⁾. Il *Gattung*, vale a dire, possiede specie o *Arten*, che come classi subordinate sono *sussunte* in esso, e formano ciascuna una parte del suo *Umfang*, mentre gli individui sono alla lor volta *sussumti* nei vari *Arten*. Tanto il *Gattung* quanto l'*Art*, per questo stadio del pensiero, esprimono soltanto *das Gemeinsame* riscontrato in ciascuno di parecchi individui. Frattanto, nell'esperienza si possono indicare solo gli individui non il *Gattung*. Perchè il *Gattung* non è ancora il *Begriff*, il quale verrà ad

(1) *Phänomenol.*, Werke, vol. II, p. 26. Sulla definizione del *Verstand* vedi anche Werke, vol. VII, 2, p. 356. L'intelletto, quivi, è « formale ». La sua attività dipende dall'*Abstrahiren*. « Trennt er das Zufällige vom Wesentlichen ab, so ist er durch aus in seinem Rechte, und erscheint als Das was er in Wahrheit seyn soll ». L'intelletto usa, per definire i suoi universali, *das Wesentliche* così ottenuto per astrazione.

(2) « Aristoteles (dice HEGEL nella sua *Gesch. d. Philos.*, Werke, vol. XIV, p. 368) ist der Urheber der *verständigen* Logik; ihre Formen betreffen nur das Verhältniss von Endlichen zu einander, und in ihnen kann das Wahre nicht gefasst werden ». Questa osservazione s'incontra in occasione della discussione della teoria aristotelica degli universali, che Hegel quivi afferma implicare il metodo usato « in den endlichen Wissenschaft », cioè « *das Subsumiren des Besondern unter das Allgemeine* ». È appunto questa sorta di universalità e questa specie di *susunzione* che la teoria di Hegel si propone di surrogare.

essere assai più che *ein Gemeinschaftliches*. Questo *Gattung* dell'intelletto non ha *Existenz*. Giacchè esso è sin qui, dal suo lato subbiettivo, il *Gedanke* dell'osservatore, che, essendo formale, non spiega nè il contenuto della cosa individuale, nè la totalità delle effettive relazioni di questa cosa individuale con le altre del mondo reale⁽¹⁾. Parlando in termini obbiettivi possiamo veramente già dire che il *Gedanke* corrisponde ad una *Allgemeine Natur*, presente come *das Wesentliche*, o come *die bestimmte Wesentlichkeit* degli individui che appartengono al *Gattung*. Perchè anche i pensieri dell'intelletto posseggono una specie inferiore di verità. Tutto ciò che v'è nel mondo è un'incorporazione di pensiero; e, in quanto anche i *Gedanken* dell'intelletto sono il prodotto del pensiero, essi corrispondono all'interna natura delle cose. Ma gli universali dell'intelletto esprimono solo una parte della verità reale intorno agli oggetti presenti nell'esperienza. E appunto in quanto la cosa sta così, questi universali sono non veri. Il *Begriff*, o il pensiero veramente obbiettivo dell'intera natura delle cose, sarà « mehr als nur die Angabe der wesentlichen Bestimmtheiten, d. i. der Verstandesbestimmungen einer Sache »⁽²⁾.

(1) È di questo stadio di pensiero che parla HEGEL quando, nella *Encyclop.*, Werke, vol. VI, p. 46, dice: « Das Thier als solches ist nicht zu zeigen, sondern immer nur ein Bestimmtes. Das Thier existirt nicht, sondern ist die allgemeine Natur der einzelnen Thiere ». *Thier* non è punto, sin qui, il *Begriff*, nè il vero universale. E *Existenz*, col suo verbo *existiren*, ha un significato speciale nella logica di Hegel. Il *Begriff*, quando giungeremo ad esso, avrà una più alta specie di realtà, vale a dire ciò che Hegel chiama *Objektivität*, che è assai di più che la nuda *Existenz*.

(2) *Logik*, Werke, vol. III, p. 274. Confr. *Encyclop.*, Werke, vol. VI, p. 65, dove è ulteriormente illustrata l'opera dell'intelletto nell'afferrare il *wesentlichen Inhalt* delle cose finite, nel classificare astratta-

L'universale dell'intelletto, applicandosi ad una natura che è solamente esemplificata da ciascun individuale, e che esiste dovunque solo in questi esempi individuali (come l'*animalità* esiste solo negli *animali* individui) nulla ci dice intorno al sistema di relazioni degli individuali medesimi, nè ci dà perciò l'*Einheit des Begriffes*.

Di questo universale dell'intelletto Hegel ci dà parecchie spiegazioni. Nessun intelligente studioso delle sue opere può confondere *questa* specie di universalità col vero *Vernunft-Allgemeinheit*, la cui esposizione costituisce il particolare contributo di Hegel alla teoria degli universali. Per riassumerci sin qui: l'universale dell'intelletto è la *prima* scoperta del nostro pensiero quando questo viene applicato alle cose. Fu la logica di Aristotile che diede la tradizionale teoria di questo universale. Certo, lo stesso Aristotele, nella sua teoria *metafisica*, trascese realmente le limitazioni della sua teoria *logica* e presuppose l'esistenza d'una più profonda e più vera specie di universalità nella natura delle cose. Ma ciò egli fece con incertezza ⁽¹⁾. Il suo istinto metafisico è più verace del suo istinto logico. Egli usa l'universale più alto, ma possiede una teoria logica solo del più basso. E quanto a questo universale inferiore, esso appare all'intelletto come

mente, nell'applicare predicati in conseguenza. Le frasi tecniche *wesentliche Bestimmtheit, bestimmte Wesentlichkeit* ecc. si riferiscono, adunque, solo all'universalità come è concepita dall'intelletto.

(1) *Gesch. d. Phil.*, Werke, vol. XIV, pag. 283: « Hat Aristoteles aber auch ... die allgemeine Idee nicht logisch herausgehoben (denn sonst wäre seine sogenannte Logik, die etwas Anderes ist, für die Methode als der eine Begriff in Allem zu erkennen), so erscheint doch andererseits bei Aristoteles die Idee Gottes, selbst auch als ein Besonderes an ihrer Stelle neben den Andern, obzwar sie alle Wahrheit ist ».

obbiettivamente esistente solo *in ciascun individuo*, come costituente l'essenza o *wesentliche Bestimmtheit* di questo. Soggettivamente esso è rappresentato dal *Gedanke*, che è il pensiero di qualche essenza d'una classe, astrattamente definita. E all'intelletto appare che tali essenze delle classi non abbiano *Existenz* come tali, indipendentemente dagli individui in cui esse sono esemplificate. Questa è la ragione per cui siamo soliti a dire, dal punto di vista del pensiero ordinario, che le idee generali non rappresentano realtà concrete, e che solo l'individuale è reale.

II

Il rettore Caird nella sua *Filosofia della Religione* ⁽¹⁾, dopo aver descritto la più bassa specie d'universalità di cui sopra e aver additato l'inadeguatezza di essa ad esprimere la verità del mondo reale, procede, in uno spirito manifestamente hegeliano, ad esporre la natura del *Vernunft-Allgemeinheit* e l'applicazione di questo alla comprensione delle relazioni di Dio col mondo, nel modo seguente:

« Ma il pensiero è capace di un altro e più profondo movimento. Esso può assurgere ad una universalità che non è estranea alle cose in sè, ma è la loro stessa natura interiore; che non è l'universale ottenuto per astrazione dal particolare e dal diverso, ma l'unità che è immanente in questi e in questi trova la propria necessaria espressione; non un'invenzione arbitraria della mente che osserva e classifica... ma un'idea che esprime la dialettica in-

(1) Pag. 229 e seg. dell'edizione inglese.

terna, il movimento o processo verso l'unità, che esiste nell'essere degli oggetti medesimi e lo costituisce. Questa più profonda e più vera universalità è quella che può essere designata come *universalità ideale od organica*. L'idea d'un organismo vivente.... non è un elemento comune che possa ottenersi per astrazione e generalizzazione, prendendo le varie parti e i vari membri, togliendo via le loro differenze e formando un concetto di ciò che essi hanno in comune. Quello in cui essi differiscono è precisamente ciò donde scaturisce la loro unità e in cui sta la vita stessa e l'essere dell'organismo; ciò che essi hanno in comune, lo hanno, non come membri d'un vivente organismo, ma come materia morta, e ciò da cui si deve astrarre onde ottenerlo, è la stessa vita. Inoltre, l'universale, in questo caso, non è l'ultimo, ma il primo. Noi non ci arriviamo pensando prima i particolari, ma, per converso, perveniamo al vero concetto dei particolari solo mediante l'universale. Quel che sono le parti o membri d'un organismo — la loro forma, il posto, la struttura, la proporzione, le funzioni, le relazioni, tutta la loro natura e il loro essere intero — è determinato dall'idea dell'organismo che esse devono costituire. È questa che produce quelle e non quelle questa. In questa sta la loro ragione e il loro fondamento. Esse sono le sue manifestazioni e specificazioni. Questa realizza in quelle sè stessa, e nella loro diversità ed armonia conduce sè stessa a compimento.... Voi non potete determinare il membro o l'organo particolare se non in rapporto a ciò che è il suo limite o la sua negazione. Esso non esiste in e per sè, ma in e mediante ciò che è altro da sè — mediante gli altri membri ed organi che sono ad un tempo fuori e dentro di esso, oltre di esso, eppure parte e porzione

del suo essere.... Qui, adunque, noi abbiamo una specie di universalità che è interamente diversa dalla sterile e formale universalità della generalizzazione, e l'indizio d'un movimento di pensiero corrispondente ad un'interiore relazione delle cose cui l'intelletto che astrae e generalizza è del tutto inadeguato a cogliere ».

Applicando il concetto d'universalità, così ottenuto, alle relazioni del nostro pensiero con la realtà sulla quale pensiamo, il rettore Caird procede tosto, a pag. 233 e seg., a « considerare brevemente la relazione della Natura con la Mente Finita ». Egli si sofferma sulla notissima opposizione tra materia e mente, le quali, per l'intelletto, sono due realtà separate ed opposte. Egli formula il problema abituale come la mente possa conoscere l'ordine naturale esterno alle nostre menti, mostra che questo problema è, in principio, identico al problema circa la relazione tra la mente finita e Dio, e accenna come soluzione di entrambi i problemi, che il pensiero e la « Natura », la mente finita e Dio o la mente infinita, non sono idee discordanti o irreconciliabili, ma idee che appartengono ad un unico tutto organico o sistema di conoscenza. Dopo aver consacrato uno spazio considerevole a dilucidare questa concezione, ed essersi ulteriormente trattenuto sul « principio dell'Unità Organica » (p. 238), egli indica (p. 239) che il problema della conoscenza dev'essere risolto appunto sulla base della teoria dell'universale organico. « È solo un idealismo spurio che fa del mondo esterno semplicemente una creazione illusoria della mente individuale. Piuttosto la verità è che la mente individuale deve rinunciare alla propria isolata indipendenza, deve cessare di asserire sè medesima, deve perdere sè stessa nel-

l'oggetto, prima di poter giungere ad una qualsiasi vera conoscenza della Natura.... Allo scopo, perciò, di giungere alla vita universale della ragione che è nel mondo, è condizione indispensabile che io rinunci alla mia individualità, al mio pensiero e alla mia opinione particolari, e trovi la vera attuazione della mia stessa ragione in quella assoluta ragione o verità che la Natura manifesta.... Il principio, insomma, che risolve la differenza tra la Natura e la Mente Finita è che la loro realtà ed esclusività isolate è una finzione, e che la vita organica della ragione è la verità o la realtà di entrambe ».

A pag. 240, il rettore Caird prosegue la sua discussione applicando il medesimo principio alla « soluzione del più alto problema della Religione, ossia quello della relazione della Mente Finita con Dio ». « Anche qui si scorge che l'intelletto, il quale si aggrappa alla rigida indipendente identità di ciascuna delle due parti.... rende impossibile ogni vera soluzione... Una vera soluzione può essere ottenuta solo apprendendo il Divino e l'Umano, l'Infinito e il Finito, come momenti o membri d'un tutto organico, in cui entrambi esistono, ad un tempo, nella loro distinzione e nella loro unità ». Il rettore Caird adduce poi come ulteriore illustrazione della vera teoria degli universali e come ausilio a comprendere l'organica unità dianzi menzionata, « la relazione dell'individuo con gli altri individui » nel « caso delle nostre relazioni sociali ». « L'ordinaria concezione dell'identità con sè isola l'individuo dai suoi simili ». Ma essa, dice il nostro autore, è errata. « L'individuo astratto non è veramente un uomo, ma solo un frammento di umanità, un essere così destituito degli elementi morali e spirituali che appartengono all'essenza della vita dell'uomo, come il membro ampu-

tato è privo della partecipazione all'esistenza vitale dell'organismo. Le relazioni sociali sono una parte necessaria dell'essere dell'individuo.... Non è supponendo in prima linea un certo numero di esseri umani individuali, ciascuno completo in sè, e poscia combinando questi individui, che otteniamo l'idea della Famiglia; piuttosto dobbiamo prima pensare la Famiglia allo scopo di conoscere l'individuo.... Qui, come altrove, l'universale è il *prius* del particolare. Pure, l'universale non deve essere concepito come avesse una realtà indipendentemente dai particolari, più che il corpo indipendentemente dai suoi membri. La vera idea si ottiene solo stringendoli entrambi insieme in quella più alta unità che ad un tempo li comprende e li trascende, quell'unità organica, sia della Famiglia, sia dello Stato, che è la vivente integrazione dei membri individuali che la compongono ». « Allo stesso modo (continua il rettore Caird) il vero Infinito è, non la negazione del Finito, ma ciò che costituisce l'unità organica dell'Infinito e del Finito ».

III

Le precedenti citazioni dal libro del rettore Caird serviranno, tanto a dare un eccellente sommario di certi aspetti della teoria hegeliana degli universali, quanto a mostrare che la teoria stessa non è una novità per i lettori inglesi ⁽¹⁾. Essa è divenuta un

(1) Cfr. anche *La Filosofia sociale di Augusto Comte* del prof. EDWARD CAIRD, pag. 199: « L'universale della scienza e della filosofia è..... non semplicemente un nome generico, sotto cui le cose vengono raggruppate, ma un principio che le unisce, e determina le loro reciproche relazioni ».

luogo comune di discussione per una intera scuola di neo-hegeliani.

Passiamo, tuttavia, alla nozione che di questa materia dà lo stesso Hegel. « Il pensiero (dice Hegel) è in primo luogo pensiero al modo dell'intelletto; ma il pensiero non rimane a questo stadio e il *Begriff* non è semplice *Verstandes bestimmung* » ⁽¹⁾. Il più alto movimento del *Vernunft* deriva dalla notissima *Dialektik* del pensiero, che prende i fatti e le qualità astratte, che l'intelletto ha separato, i *Bestimmungen*, o *Seiten*, o *Individuen* del mondo finito, e scopre « die Einheit der Bestimmungen in ihrer Entgegensetzung » ⁽²⁾. Questa *Dialektik* ha un « risultato positivo », cioè la scoperta di *das Vernünftige*, che è non semplicemente *ein Abstraktes*, ma « zugleich ein konkretes » ⁽³⁾ weil es nicht einfache, formelle Einheit, sondern Einheit unterschiedener Bestimmungen ist. Mit blossen Abstraktionen oder formellen Gedanken hat es darum überhaupt die Philosophie ganz und gar nicht zu thun, sondern allein mit konkreten Gedanken ».

L'*Allgemeinheit des Verstandes* viene perciò trasformato nel *Begriff* ogni qual volta siano stati condotti a termine due processi correlativi: 1.^o Quando le astrazioni formali o *wesentliche Bestimmungen*, che l'intelletto separa l'una dall'altra e oppone l'una all'altra — astrazioni, quali *destra* e *sinistra*, *interno*

(1) *Encycl.*, Werke, vol. VI, p. 147. Le pagine seguenti contengono una ripetizione della spiegazione data sopra della natura e delle limitazioni del *Verstandes-Allgemeinheit*.

(2) Loc. cit., p. 157.

(3) Sull'uso hegeliano di *konkret*, vedi l'eccellente definizione della *Gesch. d. neueren Philosophie* di FALCKENBERG, p. 478: « Il concreto *Begriff* di Hegel è un Universale che ha il Particolare in sé stesso, e che produce il suo proprio particolare (*sich besondert*) ».

ed esterno, sostanza e accidente — siano state ancora riunite con vincoli organici, e dimostrate inseparabili e in relazione reciproca⁽¹⁾; e 2.^o Quando, con lo stesso mezzo, si sia dimostrato che le cose del mondo finito sono membri d'un unico totale organico. L'insieme di intime relazioni che questi due processi presentano per Hegel è uno dei più salienti caratteri dell'intero suo metodo. *Das Wahre ist konkret* significa per lui del pari: « la verità è un'unione organica di aspetti, caratteri e qualità che stanno in relazione reciproca », e « la verità è l'Universale in cui sono organicamente congiunti i particolari e gli individuali »⁽²⁾. Per esempio, nel caso d'un uomo qualsiasi, come Caio o Tito, Hegel dice⁽³⁾: « Was der einzelne Mensch im Besonderen ist, das ist er nur in sofern, als er vor allen Dingen Mensch als solcher ist und im Allgemeinen ist, und diess Allgemeine ist nicht nur etwas ausser und neben andern abstrakten Qualitäten.... sondern vielmehr das alles Besondere Durchdringende und in sich Beschliessende ». Di più, come egli ci dice, *das Allgemeine* è qui, nel caso dell'umanità, e nella sua verità più profonda, qualche cosa di più che *tutti gli*

(1) *Logik*, Werke, vol. IV, pp. 63, 64.

(2) « Das einzelne Seyn ist irgend eine Seite der Idee » HEGEL dice nel luogo sopra citato. In vari luoghi egli identifica *Seite* con *Bestimmung*; così, per esempio, nella *Religionsphilosophie*, Werke, vol. XII, p. 422, dove parla del *Zusammenhang zweier Seiten oder Bestimmungen*. Da questi e parecchi altri luoghi si fa tosto evidente che per Hegel tanto i caratteri astratti come gli individuali astratti devono essere considerati allo stesso modo, in quanto essi posseggono la loro verità solo nel tutto organico di cui sono elementi. Confronta ancora la definizione, sopra riportata, che dà Falckenberg dell'uso hegeliano di « concreto ». Che l'Individuale sia contenuto nell'Universale è altresì espressamente affermato da HEGEL (Werke, vol. VI, p. 323; cfr. p. 316).

(3) *Encyclop.*, Werke, vol. VI, p. 340.

uomini ⁽¹⁾. Esso fa qualche cosa di più che racchiudere, in maniera indifferente, gli individui. Esso è per tutti questi, non « bloss etwas denselben Gemeinschaftliches »; è il loro *Grund*, i loro *Boden*, la loro *Substanz*. Ora, qui l'umanità si considera come qualche cosa di universale e di *konkret*. Come tale, essa è, ad un tempo, e *tutti gli uomini* e qualche cosa di più. È qualche cosa che compenetra e determina tutti i caratteri di ciascun uomo e che collega tutte le sue *besondere Qualitäten*. Essa è, così, *konkret* in due sensi, cioè in quanto in essa si uniscono tutti gli uomini, e in quanto mediante essa sono unite tutte le *Qualitäten* di ciascun uomo. Ma pure anche in questo luogo Hegel espone, non l'universale completamente organico, ma solo una forma che s'avvia alla realizzazione di esso. È uopo, tuttavia, avvertire che qui egli distingue chiaramente che l'individuale è *im Allgemeinen*, « nell'Universale », il quale è, perciò, la *Substanz* comprendente gli individuali.

Il concetto del *Vernunft-Allgemeinheit* in tal guisa introdotto riceve un lungo sviluppo nella *Logik*. Il campo per quest'*Allgemeinheit des Begriffes* è preparato, nella grande *Logik*, da elaborate discussioni nel capitolo della *Wesen* (cioè, nella Parte Seconda dell'opera). Nella seconda divisione della *Wesen*, discutendo l'*Erscheinung*, Hegel mostra, in forma che altrove gli piacque assai di ampliare e dilucidare, che le qualità o *Eigenschaften* di ogni cosa finita

(1) Id., p. 339. Nel caso della forma del giudizio logico che Hegel discute nel luogo ora citato, egli insiste specialmente sul fatto che già qui, sebbene il vero *Vernunft-Allgemeinheit*, non sia stato pienamente raggiunto, l'individuo sta in relazione con gli altri, e non può concepirsi da sè o indipendentemente dalle sue relazioni.

sono le sue *Weisen des Verhaltens zu Andern* ⁽¹⁾; cioè tutte le cose del mondo finito sono ciò che sono in virtù delle relazioni che hanno le une con le altre. Esse sono in *Wechselwirkung* ⁽²⁾, ed appartiene alla loro natura di essere così. In conseguenza, il mondo di queste cose finite è un mondo di *Gesetz*, o legge che tutto comprende, di cui le cose e le qualità sono l'apparenza, mentre questo *Gesetz* o *Reich der Gesetze*, è una *Totalität* determinata da sè stessa. Siccome la legge che sta alla base del mondo finito è, tuttavia, pienamente espressa, ma espressa soltanto negli stessi fenomeni, il risultato ne è un' *Einheit des Innern und des Aeussern*, in cui, come Hegel ci dice, il *Begriff* è già presente in una forma latente; giacchè, il nostro mondo di cose finite è in tal guisa una *totalità di individuali stretti in reciproca relazione, totalità che incarna una legge e la rende manifesta*. È, tuttavia, appunto questa *Totalität* che *im Begriffe als solchem* appare come *das Allgemeine* ⁽³⁾. Nel mondo della *Wesen* questa unità di interno ed esterno è chiamata *die Wirklichkeit* ⁽⁴⁾. La vera natura della *Wirklichkeit* apparisce nell'esposizione della categoria di *Substanz* alla fine della *Wesen*, dove finalmente *die absolute Substanz*, o generale natura delle cose, appare come una « Totalità » che è come un « semplice Tutto », il quale determina sè stesso « e contiene in sè le proprie determinazioni di sè ». Questa Totalità è *das Allgemeine*, che, insieme con le sue categorie correlative, *das Einzelne* e *das Beson-*

(1) *Logik*, Werke, vol. IV, p. 125.

(2) *Id.*, p. 128.

(3) *Id.*, vol. IV, p. 174.

(4) *Id.*, p. 178. *Die Wirklichkeit* apparisce prima come *das Absolute*, che corrisponde (loc. cit., pp. 187-190) alla *Sostanza* di Spinoza.

dere, forma il *Begriff*, a cui Hegel a questo punto passa.

L'intricata esposizione del *Begriff*, nella terza parte della *Logik*, è resa alquanto più chiara dagli appunti di lezioni che furono aggiunti da chi curò l'edizione di Hegel ai corrispondenti paragrafi dell'*Encyklopädie*. Di questi appunti furono fatte nel testo una o due citazioni. È forse sufficiente indicare qui che si scorge nel modo migliore e più facile ciò che s'intende per *Begriff* se si passa tosto al luogo in cui la sua natura si manifesta « più in grande » nel mondo dell'*Objektivität* ⁽¹⁾, in cui esso « trapassa », e in cui esprime sè stesso. Qui si ha la ripetizione su di uno stadio più alto di ciò che ebbe luogo nella *Wesen*. Si ha ancora da fare con un mondo d'oggetti; soltanto, ora si sa che essi incorporano il *Begriff*, la cui vera universalità essi presentano in tre fasi ascensionali, *meccanismo*, *chimismo* e *teleologia*. Il mondo del meccanismo, o, come si potrebbe dire, il mondo quale « Macchina », è il mondo le cui parti posseggono veramente un sistema di relazioni, ma solo quello della legge astratta. Nel mondo delle « affinità », o del « Chimismo », gli individuali esistono soltanto in relazione reciproca, e solo per virtù delle loro affinità e del risultato di queste. Nell'ancor più vero e più comprensivo mondo della « Teleologia », o, come si potrebbe dire, nel mondo quale « Organismo », il fatto delle relazioni reciproche degli oggetti individuali e la loro cooperazione come stromenti d'un unico fine immanente, che è il loro vero universale, prepara la via per quella completa unione

(1) *Logik*, Werke, vol. V, pp. 167-228; *Encyclop.*, Werke, vol. VI, pp. 385-384.

del *Begriff* coll' *Objekt* che ci è data nell' *Idee*. L' *Idee*, infatti, è il mondo come « Persona », in quanto le categorie della *Logik* autorizzano l' introduzione del concetto di personalità. Il concetto completo di personalità è sviluppato, nel sistema, più tardi, cioè nella filosofia dello spirito.

Queste formulazioni hegeliane della teoria degli universali hanno indubbiamente molti lineamenti antiquati. La loro presenza ed importanza nel sistema è indubitabile. Come è indicato nel mio testo, le più interessanti espressioni dell' intera dottrina si trovano nelle opere etiche e teologiche di Hegel. Una completa raccolta di passi è impossibile nello spazio che mi resta. Pure se ne può addurre alcuni altri pochi. Quando Hegel dice nella sua *Rechtsphilosophie* che l' uomo individuale non è persona « ohne Relation zu anderen Personen » ⁽¹⁾, egli fa un' esplicita e deliberata applicazione della teoria dell' universale organico. Questo concetto, che sta in istretta relazione con quello dell' *Allgemeinheit des Bewusstseins* ricordato nel testo, apparisce assai spiccatamente in tutta la struttura della *Rechtsphilosophie*. Un' altra applicazione di questa stessa teoria fa Hegel quando dice, nella *Religionsphilosophie*, nel descrivere la vita della Chiesa, che la coscienza religiosa subbiettiva dev' essere realizzata da *eine Vielheit von Subjekten und Individuen*, ma che, poichè questa coscienza dev' essere *universale* nel senso più profondo, « so ist die Vielheit der Individuen durchaus zu setzen als nur ein Schein, und eben dieses, dass sie sich selbst als

(1) Werke, vol. VIII, p. 417. Cfr. p. 110: « Es ist durch die Vernunft ebenso nothwendig dass die Menschen in Vertrags-Verhältnisse eingehen als dass sie Eigenthum besitzen ».

diesen Schein setzt, ist die Einheit des Glaubens.... Das ist die Liebe der Gemeinde, die aus vielen Subjekten zu bestehen scheint, welche Vielheit aber nur ein Schein ist » ⁽¹⁾. « Molti membri », adunque, ma un sol corpo, un solo Signore, una sola fede. Procedendo Hegel discute, nello stesso spirito, le relazioni degli individuali col loro universale in quanto esemplificate dalla relazione del credente con la persona di Cristo. L'applicazione della stessa teoria degli universali al problema generale della relazione di Dio col mondo apparisce alla fine dell'*Encyklopädie*. La *Naturphilosophie* è pure piena di tali applicazioni; così, ad esempio, la spiegazione delle relazioni di sessi e della lotta delle varie specie di animali per l'esistenza, nel senso che in entrambi i casi siano dovute al fatto che l'universale non può mai realizzare completamente sè stesso in qualsiasi individuale o gruppo di individuali ⁽²⁾. Poichè, secondo Hegel, l'*Idee* non può giungere alla *piena* espressione nella natura esterna, l'Universale in tutti questi casi ci si manifesta solo imperfettamente, come un'infinita serie di sforzi verso il completamento organico, che è realizzato soltanto nel mondo come spirito.

Per ritornare, infine, un momento, alla teoria logica medesima: è la natura immanentemente organica del vero universale che nella dottrina del *subjektiven Begriff* costringe il *Begriff* a sviluppare i suoi vari *Seiten* nell'*Urtheil*, giacchè solo in virtù

(1) Werke, vol. XII, pp. 313, 314. L'importante qui è che Hegel consideri espressamente questa come un'applicazione della sua teoria logica. Cfr. p. 309.

(2) Werke, vol. VII, 1, pp. 640, 641, 643, 645, 648, 649. In particolare, p. 648, « die Gattung existirt in einer Reihe von einzelnen Lebendigen » — non in un singolo individuale qualsiasi.

della relazione degli aspetti o individuali, apparentemente divisi, ma realmente e organicamente inseparabili, può essere realizzata un'universalità qualsiasi. La più alta specie di *Urtheile*, prima di arrivare alla classe delle *Urtheile des Begriffes* propriamente detta, sono i *giudizi disgiuntivi*, appunto perchè essi rappresentano in ciascun caso le *Unterschiede* o *Besonderungen* dei loro subbietti come un gruppo, stretto da un rapporto comune, di specie o di individuali ⁽¹⁾. Giacchè « das Allgemeine ist das Einfache welches ebenso sehr das Reichste in sich selbst ist » ⁽²⁾ e questa esuberanza dell'universale diventa *dispiegata* nel giudizio disgiuntivo. L'universale è *die Negativität überhaupt* ⁽³⁾; e questa autodifferenziazione ottiene espressione nel giudizio disgiuntivo. È lo stesso *Begriff* che *sich disjungirt* nel vero giudizio disgiuntivo ⁽⁴⁾. Ma la verace *Urtheil des Begriffes* è qualche cosa d'ancor più elevato, dacchè dev'essere reso evidente non solo il fatto di questa differenziazione, ma la sua interna necessità e autodeterminazione, ciò che può farsi soltanto mediante forme di giudizio che ci trasportino allo *Schluss* ⁽⁵⁾. Lo *Schluss* passa attraverso un certo numero di forme successive di cui la più elevata è la *conclusione disgiuntiva* ⁽⁶⁾, nella quale, ancora, la ragione del risultato raggiunto dalla conclusione sta nella relazione che uno dei membri o *Momente* di qualche universale, che vi sono racchiusi, ha con l'universale medesimo, e con gli altri

(1) Werke, vol. V, pp. 102-107.

(2) Id., p. 36.

(3) Id., p. 39. Coloro che hanno letto la discussione della *Negativität* nel testo scorgeranno il significato di questa considerazione.

(4) Id., p. 105.

(5) Id., p. 115 e seg.

(6) Id., p. 162 e seg.

membri o *Momente* dello stesso tutto organico e autodifferenziato. Con la conclusione disgiuntiva si compie la transizione al mondo dell'*Objektivität*, dove, come si mostrò precedentemente, l'universale è realizzato in forma esplicitamente organica quale totalità di individuali o *Momente* in relazione tra loro, la cui perfezione e verità è l'*Idee*.

Una parola ancora per concludere circa la relazione della forma inferiore o aristotelica dell' « universale dell'intelletto » con l' « universale della ragione » di Hegel. Hegel dice ⁽¹⁾: « La logica del semplice intelletto è contenuta nella logica della ragione e può tosto essere ricavata da questa. Niente occorre a tal uopo, tranne che omettere da quest'ultima l'elemento dialettico e quindi eminentemente razionale ». È bene osservare che, come lo stesso Hegel ha confessato in una delle sue lettere a Niethammer ⁽²⁾, egli si sentiva obbligato a procedere all'esposizione della sua logica, che intraprese per i ragazzi del ginnasio di Norimberga, conformemente a questo metodo. Solo *die verständige Logik*, egli dice a Niethammer, è adatta all'istruzione ginnasiale. Ai giovani di questa età occorre soltanto *positive Inhalt*, e non sono maturi per *das Spekulative*. Il contenuto dialettico può soltanto essere accennato qua e là e non mai esattamente presentato in queste opere elementari. Di qui avviene che nella cosiddetta *Propaedeutik*, che Rosenkranz pubblicò nel 1840 dai manoscritti

(1) *Encyclop.*, Werke, vol. VI, p. 158: « In der spekulativen Logik ist die blosse Verstandes-Logik enthalten, und kann aus jener sogleich gemacht werden; es bedarf dazu Nichts als daraus das Dialektische und Vernünftige wegzulassen ».

(2) Vedi il vol. XIX delle Werke, recentemente comparso, edito da Karl Hegel (Lipsia, 1887), parte I, p. 340.

postumi di Hegel come diciottesimo volume delle *Werke* e che contiene la traccia fondamentale dell'insegnamento che a Norimberga Hegel impartiva ai giovanetti, si trovano solo pochi cenni della teoria hegeliana degli Universalì. Se, infatti, questo piccolo volume fosse quanto ci rimane di Hegel, tutte le sue teorie particolari, sia circa l'Idealismo in generale, sia circa la natura dell'Autocoscienza, sia circa gli Universalì, ci sarebbero quasi interamente sconosciute; e queste teorie non devono essere cercate colà, ma nelle espressioni che Hegel diede deliberatamente di esse, e sopra tutto nelle opere che egli stesso pubblicò durante la sua vita.
